ד"ר י. קלוזנר

היסטוריה ישראלית

תולדות בית־חשמנאי

(היסטוריה ישראלית, חלק שני).

ד"ר יוסף קלוזנר.

היסטוריה ישראלית.

שעורים בדברי־ימי־ישראל.

חלק שני:

תקופת־החשמונאים

(167 — 37 קודם ספה"נ).

שמונה שעורים.

הוצאת „יהדות ואנושיות".

ירושלים — תל־אביב
תרפ"ד.

דפוס א. איתן וס. שושני, תל־אביב.

נדפס בארץ ישראל
PRINTED IN PALESTINE

ד"ר יוסף קלוזנר.

תולדות בית־חשמונאי.

הוצאת „יהדות ואנושיות".

ירושלים – תל־אביב
תרפ"ד.

דפוס א. איתן וס. שושני, תל־אביב.

לזכרו הנערץ
ש ל
הלוחם
בעל הניצוץ החשמונאיי
אליעזר בן־יהודה.

תוכן:

שער ראשון:

תחילת-המרד:

שער שני:

המלחמה בעד השחרור המדיני:

שער שלישי:

השחרור הגמור:

שער רביעי:

הרחבת-הגבולים:

שער חמישי:

שער ששי:

שער שביעי:

שער שמיני:

טבלה כרונולוגית I:

טבלה כרונולונית II:

טבלה כרונולוגית III:

הקדמה.

בשנת תרס״ט, לפני 15 שנה, יָצא בהוצאה ראשונה החלק הראשון של הספר „היסטוריה ישראלית״. מאז יָצאו מחלק זה שלש הוצאות (תרס״ט, תרע״ה, תרע״ט) במספר של 9000 אֶכְּסֶמפלארים — והחלק השני עדיין לא נתפרסם. סבת הדבר היתה מלחמת-העמים והמאורעות שאחריה. אבל יותר מכֵּן — תכונתו של החלק הראשון: מה שהיה קובץ של שיעורים, שנקראו בפועל ב„ישיבה״ המתוקנת שבאודיסה בשנות תרס״ז—תרס״ח. בניסן תרס״ח הוכרחתי להפסיק את השיעורים הללו מפני שהיו בהם „דברי-מינות״. לא היתה, איפוא, אפשרות להמשיך את ה„היסטוריה הישראלית״ בצורתה הקודמת — בצורת שיעורים ממש.

אז שמתי אל לבי לכתוב את דברי-ימיו של סוף בית שני, מתקופת-החשמונאים ואילך (עד אותה תקופה הגיע החלק הראשון), בתור ספר-היסטוריה מדעי נמור. כי מעט-מעט נוכחתי, שאין עוד ספר תולדותיו של בית שני בהֶקֵּפָן המלא והמקיף בשום לשון. הכרך השלישי (בשני הלקיו ובתוספת חלק קטן מכרך שני) של גריץ הוא עבודה מדעית ענקית, שאי-אפשר לו לאיש-המדע להתעלם ממנה. והיא מלאה גם הרגשה לאומית חמה, שהיא, ורק היא, מביאה לידי רוח-הקודש של ההיסטוריה (האינטואיציה ההיסטורית). אבל כרך זה נכתב לפני קרוב לשבעים שנה (בשנת 1856), ולמרות כל עִבּוּדיו המאוחרים על-ידי גריץ עצמו ולמרות הוספותיו החשובות של מ. בראן נתיישן הרבה. די להזכיר, שה„ספרים החיצונים״ אינם תופסים בספרו של גריץ כמעט שום מקום, שספר-קוהלת עדיין הוא בשבילו חבור מימי-הורדוס, שהחיים הכלכליים של ישראל בימי בית שני נזכרו בו רק פה ושם, דרך אגב, וכיוצא באלו. — ושלשת הכרכים הגדולים של אֶמיל שירֶר הם אוצר בלום של ידיעות על כל הנוגע לבית שני; אבל אין זו היסטוריה של בית שני. דבר זה בלבד, שיָכול היה שירֶר להפריד על-ידי כרכים מיוחדים את החיים הצבוריים והרוחניים ואת הספרות של התקופה מֵעַל ההיסטוריה המדינית, כבר הוא סימן מובהק, שאין כאן היסטוריה לפנינו, אלא ספר-שִׁנּוּן גדול ומעולה של ההיסטוריה — ולא עוד. אין שירר יודע התפתחות והשתלשלות והשתנות פנימית מדור לדור וממלכות למלכות, — מה שהיא היסטוריה בעצם. מרצה הוא בדייקנות משובחת את המאורעות ואת הידיעות, אבל אינו רואה את המתהווה במצב ובהלך-הרוח. ואם נוסיף לזה, שבספרו — כמו באותו של גריץ — אין החיים הכלכליים תופסים מקום מתאים לערכם המרובה — אמנם, לא היחידי! — בדברי-הימים של כל עם ועם — ושל ישראל בכללם; שעם כל האובייקטיביות שלו לא ניצל אף הוא — מתוך אי-ידיעה של הספרות התלמודית (זולת המשנָה) לכל הֶקֵּפָהּ במקורה או מתוך חינוך נוצרי-תיאולוגי — מן הטענות הידועות על היהדות ה„רבנית״, שה„חוק״ בלע בה את המוסר, וכיוצא בזה, — אז ברור יהיה, שהיסטוריה ממש, היסטוריה חולונית של עם-ישראל בימי בית שני, דוגמת ההיסטוריה של האנגלים, הצרפתים, הגרמנים, עדיין לא נכתבה עד היום. כי הפרקים על בית שני, שיש בספריהם של רנאן, שלֵאטר, ווילהויזן, אֶדוארד מאיר, ועוד (מן החדשים ביותר), אינם מספיקים מפני קיצורם וגם אינם מתאימים לאמת ההיסטורית מפני שהם מתייחסים בשלילה אל היהדות הפרושית, ממעטים את דמותה ומשפילים את ערכה כדי לאַשר ולקיים את זכות-הקיום ואת משפט-הבכורה של הנצרות צרתה.

יודע אני, שדבר נועז הוא זה—אבל ניסיתי לעשותו: ניסיתי לחבר ספר-היסטוריה, שיכלול ויקיף את כל צדדי החיים המדיניים, הכלכליים, החברותיים והדתיים-הרוחניים של בית שני. השתדלתי שלא להשמיט שום דבר, שחידשו חכמי-ישראל וחכמי-הנוצרים; אבל הלכתי בדרכי המיוחדת, שאם נכונה היא או לא — בעצב ילדתיה, מתוך חקירות מפורטות בכל ענין קל וחמור, שיש לו נגיעה אל תקופת בית שני, ומתוך צמצום נפשי במשך עשרות שנים בתקופה גדולה זו ביחוד. עֵדים הם ספרַי הנוגעים בתקופה זו: „הרעיון המשיחי בישראל" (חלק שני ושלישי, ירושלים תרפ"א ותרפ"ג), „בימי בית שני" (ברלין תרפ"ג) ו„ישו הנוצרי" (ירושלים תרפ"ב), שחלק מן האמור בהם חוזר בעל-כרחי, כפי שמחייב טבע-הענינים, בספר הנוכחי, ומפני כן הוכרחתי „לצטט את עצמי" לעתים קרובות.

בשלשה כרכים כָּלַלְתִּי את תולדות בית שני במחציתן השניה: א) תולדות בית-חשמונאי; ב) תולדות בית-הורדוס; וג) המרד היהודי הגדול וחורבן בית שני. — המחצית הראשונה של בית שני, מתקופת שיבת-ציון (עם גלות-בבל) עד תקופת-החשמונאים, באה בחלק ראשון של „היסטוריה ישראלית" ותופסת היא שני שלישים ויותר של חלק זה (עמודים 95—300). למותר להטעים, שהשליש הראשון של החלק הראשון, שהוא כולל את תולדות-ישראל מראשיתן עד גלות-בבל, אינו מתאים בכמותו ובאיכותו לתכניתה של ה„היסטוריה הישראלית" כמו שהיא מתגלמת עכשיו, בשלשת הכרכים החדשים. ואני מקוה, שֶׁלאחר שיודפסו שלשת הכרכים על „בית חשמונאי", „בית-הורדוס" ו„המרד היהודי הגדול", אָשׁוּב אל ההיסטוריה הישראלית שקודם גלות-בבל וארחיב את החלק הראשון לשני כרכים, באופן שיהא מתאים להכרכים הבאים אחריו.

החלק הניתן בזה לפני הקורא מקיף את תקופת-החשמונאים ממתתיהו עד מתתיהו—ממתתיהו בן יוחנן, הראשון לבית-חשמונאי, עד מתתיהו-אנטיגנוס השני, האחרון לבית-חשמונאי, כלומר, עד מלכות-הורדוס. במובן זה הוא גם ספר שלם בפני עצמו. הקורא ימצא כאן בפרטות יְתֵרָה את ההיסטוריה המדינית ואת התפתחות החיים הרוחניים בישראל בתקופה זו וגם —- מה שאין בשאר ספרי-ההיסטוריה — את המצב הכלכלי, את הספרות היפה ואת האמנות הלאומית של ישראל בתקופת-החשמונאים. ניסיתי להכניס לכאן כל מה שתלמיד וותיק — יהודי או נוצרי — חידש באמת בכל הנוגע לתקופה זו, נוסף על מה שחידשתי מִשֶּׁלִּי. הבאתי את החומר של המקורות בלשונן ומכלי ראשון (יהא יווני או רומי, ארמי-סורי או כושי) וגם מראי-מקומות הרבה מִן הספרות בלשונות-העמים הרחבה מני ים, כמו שדורשת עבודה מדעית ראויה לשם זה. וכך יתרגל גם הקורא העברי לצורות המדע ההיסטורי החדש והמדויק. ואולם, כדי שלא יהא החומר המדעי המרובה למשא על הקורא העברי, שאינו מצוי אצל חקירות אלה, וכדי שלא יהא הספר כולו „מלא ‚עינים' כמלאך-המות", נתתי את ה„אפאראט המדעי" לא בהערות בשולי-העמודים, אלא בסוף הספר. בזה, וכן במה שהוספתי לחלק את הכרכים החדשים לשיעורים וסעיפים, שמרתי, לכל הפחות בכל הנוגע לחיצוניותו של כל הספר, על אחדות ידועה של צורת החלק הראשון ואותה של החלקים הבאים אחריו. בפנימיותם שונים החלקים האלה מן הראשון בערכם המדעי וגם בלשונם. לשם הדיוק וההקלה השתמשתי בכרך זה ובכרכים שאחריו בכתיב המלא — אמנם, לא בהַדְרָגָה גמורה (עדיין קשה לי לכתוב „כולי", „חיבור", „מתייוון"). העתק המלים הזרות והשמות, שאינם בכתבי-הקודש ובתלמוד, נעשה על-פי מחברתי „טראנסקריפציה עברית" (פטרבורג תרע"ג). אות υ יוונית, y רומית-צרפתית-אנגלית, העתקתי כמעט תמיד על-ידי „ו" (וי"ו וקו עליה מלמעלה).—הספר בחלקיו החדשים נעשה פחות פופולארי ואף פחות

„יפה אף נעים" למקרא; אבל הריווח הרבה במדעיותו, בדיוקו, בשלמות החומר ההיסטורי שבו. לא נשמט מתוכו שום דבר חשוב חשיבות כל-שהיא ממה שבא בספרי-ההיסטוריה היותר מפורטים והיותר מדויקים בפרטי-המדע שבהם.

אם יָצא שכרו בהפסדו או יָצא הפסדו בשכרו — לא לי המשפט.

בתנאים חמריים קשים אני מוציא את הכרך הנוכחי. על-ידי שער-הכסף הנמוך של מזרח-ארופה אִבַּדנו אנו בני ארץ-ישראל את השוק העיקרי למכירת ספר עברי. ומי שרוצה להדפיס את ספרו בארץ ה„בית הלאומי" דוקה ולא להוציא את לחם החלוצים העבריים לחוץ-לארץ, אין לו אפשרות למצוא מוציא-לאור לספרו והוא מוכרח להוציאו בתנאים, ששתיקה יפה להם. ולפיכך שתי תפילות אני מתפלל ביציאתי מֵעִם הקורא:

יהי רצון, שאזכה להוציא בקרוב את שני הכרכים הנשארים שבידי על סוף בית שני („תולדות בית הורדוס" ו„הסדר היהודי הגדול וחורבן בית שני"), שלפי ראות-עינַי, נתחדשו בהם דברים חשובים להבנת מצבנו בעבר וסִכּוּיֵנוּ לעתיד; ויהי רצון, שהחלק הנוכחי יתפשט בין הקוראים ויתקבל על אנשי-המדע באותה החיבה, שקיבלו המורים והקוראים המבינים את אָחיו הבכור—את „היסטוריה ישראלית", חלק ראשון, שלא פסקו מלהשתמש בו במשך חמש-עשרה שנה רצופות.

ירושלים—תלפיות, ערב ראש-השנה תרפ"ד.

הוספה.

בדבר „תענית-אסתר" עיין עכשיו מאמרו של א. שווארץ בספר-היובל לדוד סימונסן, קופנהאגן 1923, עמ' 188—205, שבו הוא מוכיח, שתענית-אסתר היא צום עממי בלתי-קבוע, שנתהווה מעט-מעט בבבל, נתקבל אחר-כך גם בארץ-ישראל ולסוף נתפשט בעולם היהודי כולו.

שער ראשון:

תחלת־המרד; מתתיהו השמונאי ויהודה המכבי (167—161).

§ 1. מתתיהו בן־יוחנן חשמונאי (167־166).

בימי בית־שני, אפשר עוד יותר מבימי בית־ראשון, היתה ירושלים—לב־יהודה. בה תססו חייהן של הארץ והאומה, המדיניים כהרוחניים. ובירושלים היו עוד קודם גזרת־השמד של אנטיוכוס אֶפיפאנס, ובפרט בימי־השמד (170—168), שתי כתות קיצוניות: ה„חסידים" וה„מתיוונים". הראשונים קראו להאחרונים: „פריצי־העם", „עוזבי ברית־קודש", „מרשיעי־ברית" (דניאל, י"א, י"ד, ל' ול"ב). האיך קראו המתיוונים לחסידים אין אנו יודעים, שהרי בידינו מצויים רק הספרים הנוטים אחר החסידים ולא ספרי־מתנגדיהם. על־פי „ספר ברית־דמשק", שנתפרסם ב„השלח" (כרך כ"ז, עמ' 390—406 וגם 483—506) על־ידי מ"צ סגל, אפשר, שנקראו בפיהם, כהפרושים אחר־כך, „בוני־ההיץ" (פ"ז, א'; פ"ט, כ' וכ"ד) ו„משיגי־גבול", „אשר גבלו ראשונים" (פ"א, י"ב; פ"ח, א'). ה„חסידים" שאפו להמשיך את מעשיהם של עזרא ונחמיה, של „אנשי כנסת הגדולה" ושל ה„סופרים" — לחיות על התורה ולשמור את כל חוקיה בהסתעפותם, בלא שום הנחות ל„רוח־הזמן", כלומר להרוחות, שהיו מנשבות אז בספירות הממשלה היוונית־הסורית ובכל העולם המתוקן של אז בכלל. כת אדוקה ומשמרת זו לא רצתה לקבל מן היוונית אף את הטוב שבה — מפני הרע שבה. ולעומת כת־החסידים עמדה כת־המתיוונים, שצר היה לה המקום בגבולותיה של היהדות העתיקה, המלאה לה נזירות ופרישות. החיים החדשים משכו את לבה, בלא שראתה, שהחיים המיוָנים היו יפים מבחוץ וכעורים מבפנים: אף היוונות במקורה נתדלדלה ונסתאבה אחר אריסטו' וחבריו, — ומלכי־סוריה ופקידיהם הרי לא נשלו ממנה אלא את קלפתה היפה ותוכה זרקו (עיין „היסטוריה ישראלית", חלק א', §§ 48, 57, 62—63). כהחסידים כך אף המתיוונים לא כללו את השדרות הרחבות של העם. אל החסידים היו שייכים ברובם הסופרים, מורי־העם, מפרשי תורתו ומחוקקי־חוקיו, וחלק מן הכהנים־ההדיוטות, כלומר, מן הכהנים, שאינם ממיוחסי־כהונה, שלא היו קרובים לכהנים הגדולים ואף לא היו „משיאים לכהונה", ובכלל לא היו מתערבים בהנהגת המדינה כלפי חוץ. בוודאי היו קרובים להם ברוח גם בעלי־אחוזה בינונים, שבתור משמרים היו מחזיקים במסורת־אבות בכל תוקף והיו מתנגדים לשנויים ותקונים באים מן החוץ אֵילו שיהיו. ואולם ברובם המכריע היה „קהל־החסידים"—מפלגה

„קהל", אבל לא יותר) קרובה לשדרות העממיות, כמו שהיו הסופרים אבותיהם, ואחר־כך הפרושים יורשיהם, ראשי המפלגה העממית כל הימים. — ולכת המתיוונים היו שייכים, קודם כל, העשירים המופלגים ביהודה, ובראשם — בני־טוביה (זולת הורקנוס, שלמרות השכלתו היוונית נטה אחר התלמיים והחסידים מצדדיהם) ופקידיהם ומשמשיהם, שנתעשרו על־ידי חכירת־המכס, שהצבא עמד על ימינם ושאפילו מלחמות היו נלחמים בשכני ארץ־ישראל, כמו שראינו בהורקנוס בן־טוביה (שם, שם, § 51). אליהם נלוו בעלי־האחוזה הגדולים, משפחת הכהנים הגדולים עם כל קרוביהם והנלוים אליהם וגם המשיאים לכהונה, שהיו קרובים לרָשות היוונית והישראלית, וכל הסוחרים אל ארצות רחוקות ו„יורדי הים באניות", שעל־ידי הבקור התכוף, שהיו מבקרים את מדינות־הים, שבהן ניכרה ההשפעה היוונית, הוכשרו לקבל השפעה זו, ובכלל — לתבוע תקונים ושנויים בחיי־הדת המצומצמים של יהודה הקטנה והחרֵדה לעצמותה, שבשביל אמונתה המיוחדת במינה שכחה את העולם הגדול עם כל שאונו והמונו ועם כל תענוגותיו, השכלתו, יפעתו ורְוָחות־החיים שבו.

אנו רואים, איפוא, שהמחלוקת בין שתי הכתות העיקריות בימים ההם היתה לא על יסוד דתי ולאומי בלבד, אלא אף על יסוד כלכלי וחברותי — על יסוד מעמדי, אמנם, לא מוגבל ומסוים כל־כך, אבל מצוי בלא ספק. ועל כל אלה נוסף גם יסוד מדיני. מתחילה היו רק חוניו השלישי והורקנוס בן־טוביה מצדדים בזכותם של מלכי בית־תלמי, בעוד ששאר בני־טוביה, שהתנגדו להורקנוס קרובם ואף לחוניו (שאף הוא היה קרוב להם, שהרי יוסף בן־טוביה, אבי־המשפחה, היה בן־אחותו של חוניו השני), היו נאמנים למלכי בית־סיליקוס. ולא יפלא הדבר. חוניו השלישי היה, לפי עדותו של בעל ספר חשמונאים ב' (שאמנם, כתב את דבריו בשביל יהודי־מצרים, ובכן אף הוא היה מצדד בזכותם של התלמיים), „חסיד ושונא־רע" (διὰ την Ὀνιου τοῦ ἀρχιερέως εὐσέβειαν τε και μισοπονηρίαν) (ג', א', ועיין גם ד', ל"ז)[1]. והורקנוס בן־טוביה, אמנם, היה אדם אוהב־תענוגים ורודף שררה, אבל איש בעל רוח יתירה, וכפי שהוכחתי („היסטוריה ישראלית", ח"א, § 154 בסופו), היה מוכשר לחבר ספר כ„קוהלת", והמחבר החסיד של ספר חשמונאים ב' (ג', י"א) אומר עליו, שהוא „בעל מעמד חשוב מאד" (Ὑρκάνου τοῦ Τωβίου σφόδρα ἄνδρος ἐν υπεροχῇ κειμένου). ובכן אי־אפשר היה, ששני אלה וכל בני־סיעתם ישכחו, שהתלמיים לא היו כופים את היהודים אלא על תשלום־חמס, בעוד שהסיליקיים עשו עצמם אפיטרופסים להליניות והיו מטילים אותה על כל העמים המשועבדים להם: התלמיים לא יכלו לעשות

---

[1]) לא תמיד מתאימים הפסוקים שבספרי חשמונאים א' וב' בתרגום העברי („כתובים אחרונים") אל חלוקת הפסוקים בגוף היווני שבידינו, שהוצאתו היותר מתוקנת היא זו של O. F. Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti Graece, Lipsiae 1871. ובה אני משתמש כאן.

כך בתוקף, שהרי סוף־סוף במצרים היתה תרבות לאומית עתיקה ומפותחת, שאי־אפשר היה שלא לישאת לה פנים פחות או יותר; בעוד שעמי־סוריה, נתיני־הסיליקיים (הכנענים, הארמיים, ועוד), אִבדו באותו זמן את יחודם הלאומי והיו נוטים לסינקריטיסמוס דתי, ובכן—להתיוונות. ואין כמעט ספק בדבר, ששתי ההתנפלויות של אנטיוכוס אֶפיפאנס על ירושלים (בסוף שנת 170 ובשנת 168) היו תוצאה ישרה מחבת־התלמיים של ראשי־ירושלים, שנודעה לאנטיוכוס על־ידי המתיוונים מינילאוס ובני־טוביה. בטעמים רוחניים בלבד אי־אפשר לבאר את המאורעות האיומים הללו. ואמנם, בעוד שב„קדמוניות־היהודים" הולך יוסף בן־מתתיהו בעקבות ספר חשמונאים א', הנה ב„מלחמות־היהודים", שבהן הלך, כנראה, בעקבות סופרים יווניים, אפשר, בעקבותיו של ניקולאוס הדמשקי (עיין היסטוריה ישראלית, שם, § 62, ה'), הוא מבאר את התנפלותו של אנטיוכוס על ירושלים בסכסוכים המדיניים, שקמו בימיו בין ראשי־היהודים. היהודים התקוטטו על השלטון, שאף אחד מהם לא רצה לוותר עליו לטובת חברו. וכשניצח חוניו, אחד מן הכהנים הגדולים, גרש מן העיר את בני־טוביה, שהלכו אז אל אנטיוכוס ובקשוהו להתנפל על ארץ יהודה ואף הציעו לפניו את שירותם בתור שרי־צבא (מלחמות־היהודים, א', א', א'). ואף בחשמונאים ב', עם כל צביעתו הדתית והרוחנית, נרמז היסוד המדיני במדה מרובה, ומצד זה, כלומר, מצד כל מה שנוגע להכרת החיים המדיניים במצרים וסוריה והשפעתם על גזרותיו של אַנטיוכוס ועל מלחמותיו של יהודה המכבי, חשיבותו מרובה מאד (השתמשו בו מצד זה ניזֶה, לאַקיר—Laqueur—וביחוד: Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 1921, II, 128-248). — ואולם לאחר שהרע אנטיוכוס בקודש ואסר את קיום המצוות המעשיות, מפני שראה במקיימיהן והמצדדים בזכותו של שלטון התורה בצורתה ה„סופרית" וה„חסידית" את אויביו המדיניים, בעלי־בריתם של התלמיים, נהפכו כל ה„חסידים" כולם למצדדים בזכותם של מלכי בית־תלמי. בעד מלכי בית־סיליקוס היו כאז כן עתה המתיוונים, וקודם־כל — בני־טוביה כולם (הורקנוס כבר איבד אז את עצמו לדעת, מפני שנואש מכל), שהם הם שהיו אבות המתיוונים, תחילתם שלא מדעת וסופם מדעת ובכוונה לשנות את כל ערכי היהדות העתיקה ולשתף את היהודים אל התרבות העולמית של אז, כדי ש„יהיה ככל הגויים בית־ישראל".

ואולם גם ה„חסידים" וגם ה„מתיוונים" לא היו רוב־מנינה של ירושלים, אף אם—אפשר—היו רוב־בנינה: ראשי העיר ומנהיגיה המדיניים והרוחניים. ההמון הרב, המעמד הבינוני והנמוך, השדרות הרחבות של העיר־המרכז, לא היו משֻמרים ונטולים מחיי־החול כה„חסידים" ואף לא היו להוטים אחר כל החדושים והתקונים של המתיוונים. ההמונים ביהודה חיו באמונתם כפי שנתפתחה במשך כמעט של שלש מאות השנים השקטות, שעברו מנחמיה ועד אנטיוכוס אֶפיפאַנס. התורה כבר נתפשטה בתוכם במדה ידועה הודות לה„סופרים", ואף

הרבה מתקנות־הסופרים ומן ה„סייגים", שעשו „אנשי כנסת הגדולה" לתורה, נתקבלו על־ידם; אבל לא כל התקנות ולא כל הסייגים. על כל פנים היו השדרות הבינוניות הללו, הדימוקראטיה היהודית האמתית: האכרים בעלי האחוזות הקטנות ושכירי־היום, האומנים והפועלים בשדה ובבית־העבודה, קרובים יותר ברוחם לה„חסידים" והסופרים הבריהם מלהמתיוונים העשירים, המתבוללים בעמים והקרובים לרָשות.

ויש להוסיף עוד: ירושלים היתה מרכז־האומה, אבל לא כל האומה. מימי שיבת־ציון ועד ימי החשמונאים ולאחריהם היה נגוד ידוע בין ירושלים ויהודה, כלומר, בין תושבי העיר־הראשה ובין יושבי ה„גבולין". אפילו אם נקבל את השערתו של ד"ר י"ל קאצנלסון, ש„עם־הארץ" הוא כנוי, שנשתרש באומה לאחר שנתגיירו בעל־כרחם הנכרים יושבי הגליל ואדום מימי יוחנן הורקנוס ועד אלכסנדר ינאי, על כל פנים היה יסוד יותר קדום לכנוי זה. אף בני־ה„גבולין" נקראו בשם זה, בנגוד לבני־ירושלים. נגוד זה, שמוצאו מן הגולה המיוחסת, שנתישבה בירושלים החרֵבה בימי זרובבל ונחמיה בעוד שערי־המחוז והכפרים נשארו מיושבים אף בימי־החורבן בתושביהם הישנים, שהלכו ונתפָּרְאוּ באין נביא ומקדש, הביא לידי כמה וכמה התנגשויות במשך התקופה הארוכה, שעברה מימי זרובבל עד ימיהם של בני־טוביה (היסט' ישר', ח"א, § 31 וגם § 38). והוא נתגלה ביחוד בימי־השמד. מתיוונים מדעת ובכוונה היו רק בין המנהיגים והשליטים, בין הכהנים הגדולים והמשיאים לכהונה ובין המוכסנים והפקידים והסוחרים ובעלי־האחוזה הגדולים; וכל אלה היו יושבים בירושלים. ב„גבולין" — בערי־השדה ובכפרים — לא היה מקום לכל אלה; ובכן לא היו כאן מתיוונים אלא מעט מן המעט. היו כאן „עמי־ארץ" ועבריינים מתוך בערות וקלות־דעת, אבל לא מתוך נטיה להתבוללות, כדי למצוא חן בעיני הגויים. ההתיוונות בתור שיטה מדינית ורוחנית לא הגיעה לכאן כמעט כלל.

ולפיכך, כשהגיעה השעה, שיתקומם עם־יהודה לאנטיוכוס וגזרותיו, לא באה התקוממות זו לא מירושלים ולא מן הכהנים הגדולים. היא באה מן ה„גבולין" ומכהן־הדיוט.

בעיירה מודעית (השוה: ר' אליעזר המודעי) או מודיעים, מזרחית לעיר לוד, במבוא הר מהרי־יהודה (היום: כפר אל־מֶדיה), יָשב כהן ממשמרת יהויריב[1] (שבטעות נחשב הוא או אביו במסכת מגילה, י"א ע"א, ובתפלת „על הנסים" לכהן־גדול: „מתתיהו בן יוחנן כהן־גדול השמונאי", מפני שאחדים

[1]) על משפחת יהויריב נאמר בירושלמי (תענית, פ"ד, ה"ז): „יהויריב־גברא, מירון־קרתא, מסרבי־מסר ביתא לשנאייא". וכבר בארו חכמים, שעל שם החשמונאים, שהיו ממשפחה זו, נקראה „משפחת מסרבים", כלומר, נלחמים בעקשנות על דתם. ומזה אצל הקליר בקינה „איכה ישבה חבצלת השרון": „מסרבי־מרון" (עיין G. Klein, Beiträge z. Geographie u. Geschichte Galiläas, Leipzig, 1910, SS. 9-10).

מבניו נעשו אחר־כך כהנים גדולים, ובכן — על שם העתיד). הוא היה אדם חשוב בעירו, ושמו מתתיהו בן יוחנן בן שמעון ממשפחת חשמונאי (אפשר, על שם עיר חשמון, בנחלת בני־יהודה, יהושע, ט״ו, כ״ז). קשה להכריע, אם יָשב מתתיהו במודיעים ישיבת־קבע או בא לשם אך בימים האחרונים, לרגלי הבהלה בירושלים ובטול עבודת־האלהים בבית־המקדש (כמו שיש לדַמות על־פי חשמונאים א׳, ב׳, א׳). הרי לא כל הכהנים (וכן לא כל הלויים) היו יושבים בירושלים. הם היו מרובים ביותר, ועוד בימי עזרא ונחמיה נתפזרו בכמה ערי־יהודה; אלא שאף הם נתחלקו לכ״ד משמרות והיו באים לעבוד במקדש כל אחד ביום שחלה בו משמרתו. אפשר, איפוא, שמתתיהו ישב במודיעים ישיבת־קבע (עיין חשמונאים, א׳, ב׳, ס״ט, וגם שם, י״ג, כ״ה, וכך נראה גם מ„מלחמות־היהודים״, א׳, א׳, ג׳). וכך היה רחוק מכל אותו הרקבון, שחוללה ההשפעה היוונית־הסורית בקרב העשירים והמיוחסים שבירושלים. ראוי להעיר, שמתתיהו בן יוחנן לא נזכר בחשמונאים ב׳ כלל. ולפיכך נוטה ניזֶה (Niese), המוציא המלומד של ספרי יוסף בן מתתיהו במקורם היווני והמעיר על ערכו ההיסטורי הגדול של חשמונאים ב׳, לכפור במציאותו. אבל לא בצדק. בעל ספר חשמונאים א׳, שהיה קרוב ל„חצר־המלכות״ החשמונאית וכתב את ספרו בימי יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, לא היה בודה את מעשיו של מתתיהו מלבו. ודוקא מתתיהו — הוא ולא אחד מבניו, ואפילו לא יהודה המכבי — נזכר בשמו מפורש בתלמוד: „ולא געלתים — בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק והשמונאי ובניו ומתתיהו כהן גדול״ (מגילה, י״א ע״א), והגיה יוסף דירנבורג („משא ארץ ישראל״, דף י״ג, הערה 1): „ומתתיהו כהן גדול חשמונאי ובניו״ (כמו בתפלת „על הנסים״). ובכלל, אין שום סבה להטיל ספק בידיעותיו ההיסטוריות הברורות של בעל ספר חשמונאים א׳, שיוסף בן מתתיהו יָצא בעקבותיו ב„קדמוניות היהודים״; ב„מלחמות־היהודים״ כבר השתמש במקור אחר, כאמור, — ואף בספר האחרון (א׳, א׳, ג׳) הזכיר את „מתתיהו בן חשמונאי, אחד מכהני העיירה מודיעים״, בתור מרים נס־המרד. בעל ספר חשמונאים ב׳, שלפי עדות המחבר עצמו, אינו אלא קיצור ספרו של יאזון (ישוע) מקירִיני, יכול היה להשמיט את מעשיו של מתתיהו מפני שספרו זה נצטמצם במפעליו הכבירים של יהודה המכבי בלבד, שלעומתם לא היו מעשיו של מתתיהו, שלא האריך ימים בתור מנהיג־המרד, לא נלחם אף מלחמה אחת גדולה ומכרעת ולא נחל שום נצחון מפליא, חשובים כל־כך לעומת המאורעות, שאירעו קודם יהודה המכבי ובזמנו של זה. ואולם, לדעתי, יש טעם יותר מספיק להשכחת שמו של מתתיהו בספר חשמונאים ב׳: במתתיהו קשורה ההחלטה להלחם ביוונים אף ביום־השבת, כנראה להלן; ואולם בעל ספר חשמונאים ב׳, בחסידותו היתרה, מטעים תמיד, שיהודה המכבי שמר וקדש את השבת אף בימי מלחמה (חשמונאים ב׳, ח׳, כ״ו — כ״ח). וכדי שלא להזכיר, שמתתיהו התיר להלחם בשבת (ותהא אפילו אך מלחמת־מגן), לא הזכיר שמו כלל.

וחמשה בנים היו לו למתתיהו בן יוחנן: יוחנן (כנראה, הבכור, ששמו כשם זקנו), שנקרא בשם „גדי" (ובתרגום העברי של „כתובים אחרונים": „הקדשי"), שמעון (כשם זקנו של מתתיהו) תַּסִי (וב„קדמוניות היהודים" כנויו בטעות „מתתיהו"). יהודה מכבי, אליעזר אַוַרַן (וב„כתובים אחרונים": „החורני") ויונתן אַפפוס (ב„כתובים אחרונים": „הוָפסי"). מרובות הן ההשערות, ששיערו חכמי־ישראל וחכמי־האומות בדבר השם „מכבי". הדעה הישנה והרוֹוַחת בישראל היא- ש„מכבי" הוא ראשי־התיבות: „מי כמוך באלים, יהוה". ואולם הרי השם „מכבי" לא נעשה סיסמה למפלגתו של יהודה, אלא היה כנויו הפרטי, ככנויים „גדי", „תסי", ועוד, שהיו לשאר אֶחיו. יש דעה, ש„מכבי" הוא הפעיל מן „כבה" — כלומר, מכבה ומשמיד, אבל אין לזה שום יסוד: גם המובן המושאל של המלה וגם צורתה הדקדוקית אינם מתאימים לכך. נוסף על זה אין אנו בטוחים כלל, שהיה שמו בעברית (או בארמית־ארצישראלית) „מכבי" ולא „מקבי" (בכ"ף ולא בקו"ף). בתלמוד אין שם זה נזכר כלל. לראשונה אנו מוצאים אותו בספר „יוסיפון", שנתחבר לא קודם המאה העשירית לספירת־הנוצרים. אמנם, בנוסח הארמי של „מגילת־אנטיוכוס" (פסוק ל') אנו מוצאים, שיוחנן בן מתתיהו „בנא עמודא על שמיה וקרא ליה: מכבי קטיל תקיפין". ואולם, ראשית, לא יהודה נקרא שם כך, אלא יוחנן; ושנית, מלת „מכבי" לא באה בתרגום העברי הישן של „מגילת־אנטיוכוס" (עיין „מבואות קצרים" ל„מדרשים קטנים", הוצאת „מוריה", אודיסה תרע"ט, לש. אסף, עמ' XXI), ואינה גם בגוף הארמי (פסוק כ"ח) של הוצאת פיליפובסקי (עיין „אוצר מדרשים" לרי"ד איזנשטיין, ניו־יורק תרע"ה, I, 187); ובכן כמעט ודאי הדבר, שאין מלת „מכבי" אלא הוספה מאוחרת, שעל כל פנים לא קדמה לזמנו של ספר „יוסיפון". אפשר, איפא, שצורת־המלה היא „מקבי". ואמנם, רוב החוקרים נוטים להחליט, שמלה זו נתהוותה מן המלה „מקבת": כפטיש היה יהודה הולם את ראשי־האויבים, דוגמת המלך הצרפתי הקדמון שארל מארטֶל („קארולוס הפטיש"), שנקרא כך על שם שהכה מכה רבה את הערביים והרחיקם מגבול־צרפת בשנת 732. המשנה יודעת גם מלת „המַקֶבָן" (בכורות, פ"ז, מ"א), שלפי פירוש הגמרא (בכורות, מ"ג ע"ב) הוא כנוי לאדם „דדמי רישיה למקבא". אולם חכם אנגלי (Curtiss) העיר בספרו על שם „מכבי" (The name Machabee, 1876), שה„מקבת" היא לא הפטיש הגדול של הלוחמים („מפץ") או של הנפחים („פטיש"), אלא הפטיש הקטן („בן־פטיש") של הנַגרים ושאר בעלי־המלאכה. היתכן, שיהא יהודה הגבור נקרא על שם בן־פטיש זה? או אפשר היה ראשו דומה ל„מקבי", כפירוש הגמרא למלת־„מקבן"? — אבל לי נראה, שכשם שאי־אפשר לנו לדעת, מה פירושם של הכנויים „גדי", „תסי", „חורן" ו„אפפוס" („ופסי"), כך אין לדעת, מה פירושו של הכנוי „מכבי" או „מקבי". ואין להרבות בחקירות והשערות על זה.

פקידיו של אנטיוכוס לא הסתפקו במה שעשו בירושלים. הם מצאו נכון לפניהם לבטל את היהדות ולהקים את היוונות תחתיה גם בגבולים — בערי־השדה של יהודה. ופלוגה קטנה של הצבא היווני באה גם למודיעים, כדי לפתות גם את היהודים שבעיירה אובדת־בהרים זו, שתעזוב אמונת־אבות ותדבק בדת יוונית. הפקיד (שמו היה, כנראה, אַפֶּלֶס) בנה במודיעים במה לזיאוס בעל־שמים („שקוץ־שומם") ופנה אל מתתיהו כאל האדם היותר השוב בעיירה, שיתן כבוד למלך ויקריב קרבן לאלהי־המלך (אנטיוכוס אֶפיפאנס עשה עצמו פטרון ומעריץ של זיאוס זה: הוא בנה מקדש גדול לשם יופיטר קפיטולינוס, שצפה זהב טהור, ולזה מרמז, לדעת קצת, דניאל, י״א, ל״ז—ל״ח). ועל זה השיב מתתיהו תשובה נצחת: „אם כל העמים שבכל מדינות־המלך ישמעו לו ויסורו מאחרי אלהי־אבותיהם, — אני ובָני ואַחי נשמור את הברית הכרותה עם אבותינו. לפקודת־המלך לא נשמע ומאמונתנו לא נסור ימין ושמאל!" — זוהי אחת מן התשובות הקצרות וההריפות, שמורגשת בה הַכְּרָחָה פנימית—תוצאת הכרה פנימית חזקה מחלמיש־צור. המשיב תשובה כזו אי־אפשר לו שלא ישיבנה. תשובה כזו היא הכרעה; יתר על כן: היא — מאורע כביר. לאחר תשובה כזו מתחלת תמיד תקופה חדשה בחייה של האומה. כשהשיב לוטר בוורמייזה ביום י״ח לאפריל, שנת 1528: „אני עומד כאן; איני יכול אחרת; אלהים, הֱיֵה עוזר לי, אמן!" —, היתה אף תשובתו החריפה הכרעה כזו: בה התחילה תקופה חדשה לנצרות. והדבר מובן: בתשובה מעין זו מורגשת הכרה פנימית עמוקה כל־כך, תוכית כל־כך ובלתי־מנוצחת כל־כך, עד שאי־אפשר שלא תג־ור אחריה התאמצות כל הכחות. וגילויו של כח פנימי גדול אי־אפשר שלא ימשוך לבבות ושלא יביא מיד או לאחר זמן לידי נצחון גמור. ולפיכך, על־ידי הכרה עזה כזו, שמוצאת לה בטוי חד וחריף, מתגולל תמיד דף חדש של ההיסטוריה.

אבל במודיעים נמצא יהודי „חשוב" אחר, — בוודאי עשיר, שהיה בירושלים וכבר הושפע מן ה„השכלה" היוונית. והוא מצא נכון לפניו שלא לסרב לרָשות ולהקריב את הקרבן לאליל היווני. ואז נזכר מתתיהו, שהוא בן־בנו של פינחס המקנא: הוא עשה ליהודי המיוחס ולהפקיד היווני מה שעשה פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן לזמרי בן סלוא, נשיא בית־אב בשבט־שמעון, ולכזבי בת צור, ראש־אומות במדין: הוא הרג את היהודי הבוגד ואת הפקיד היווני גם יחד, ואת הבמה הרס.

להדבור נצטרף מעשה. נעשה מעשה רב. לאחריו לא נשאר לפני מתתיהו אלא לברוח ממודיעים. הרי הפלוגה היוונית עדיין נמצאה בעיירה. אבל מתתיהו לא רצה לברוח יחידי. כמשה בשעתו קרא קריאה גדולה: „מי לה׳— אֵלָי!" —. אז התלקטו אליו כל החרדים לדבר־ה׳ ואמיצי־הלב ומרי־הנפש שבמודיעים, ואחר־כך — גם אלה שבסביבה. את כל רכושם השאירו מתתיהו ובניו וכל בני־חבורתו בעיר: גם לנפשותיהם לא חרדו—ואיך ידאגו לרכושם?

ואולם יהודים נאמנים לדתם, שבחרו לברוח מפני חמת־המציק כדי שלא יכריחם לעבור על דת, היו ביהודה אף קודם שעשה מתתיהו את מעשהו. מדבר־יהודה, וביחוד הרי־יהודה הקרובים לירושלים—סלעי־מגור מדכאים ברוממותם ובְשִׂגְבָּם,—מלאים הם מַעֲרוֹת־צורים, שנקל להסתתר בהם מפני רודף. משפחות שלמות של „חסידים" היו בורחות לשם מפני פקידיו של אַנטיוכוס — הגברים ונשיהם וטפם, ואף את בהמתם היו מסתירים שם. ובמערה גדולה אחת הסתתרו כאלף איש עם כל רכושם. זה היה „קהל־חסידים" ממש. אבל נמצאו מלשינים, שהודיעו לצבאו של אנטיוכוס, שחנה ב„עיר־דוד": „הנה עבריינים מסתתרים במחבואים שבמדבר!"—פלוגת־צבא דלקה אחר מסתתרים אלה וצרה על המערה, עד שהגיע יום־השבת הֲגֵנּוּ ה„חסידים" על עצמם. ואולם כשהגיעה השבת והצרים יָדעו, שה„חסידים" לא ילחמו בהם אפילו מלחמת־מגן, קראו להנצורים, שיֵּצאו מן המערה וימַלאו אחר מצות־המלך. ה„חסידים" הנצורים לא שמעו להם: הם לא יָצאו ממחבואם—ואף לא נלחמו באויביהם: „אף אבן לא זרקו בהם ואפילו לא סתמו את המחבואים". הם אמרו: „נמות בתומתנו! עדים השמים והארץ, שאתם הורגים אותנו בלא משפט (ἀκρίτως)!" (השמונאים א', ב', ל"ז). ואמנם, הם נהרגו כולם כאחד, עם נשיהם וטפם ובהמתם, כצאן־טבחה.

יש גדלוּת ורוממוּת במסירות־נפש זו של קהל גדול, שמת „בתומתו" על קידוש־דעותיו ומעיד על דמו הנקי „את השמים ואת הארץ". אלה הם ה„קדושים" הראשונים ב„מארטירולוגוס" של האנושיות. גם את ה„קדושים" במובן זה, כמו את כל היסודות הדתיים העיקריים, ירשה הנצרות מן היהדות. הרי מלת Martyr ביוונית ורומית, Märtyrer בגרמנית, פירושה ביוונית „עֵדי": עֵד הוא הקדוש, שמוסר נפשו על אמונתו, שאמת היא זו. ואפשר, שמכאן, ממה שעשו ה„חסידים" הנצורים לעדים את השמים ואת הארץ (μαρτυρεῖ ἐφ'ἡμᾶς ὁ οὐρανός, κτλ.), בא מושג זה בספרות היוונית־הנוצרית.—כן! דת, שאפשר למאות משפחות לקדש את שמה בחבורה, ובלבד שלא לחלל אחת ממצוותיה, אי־אפשר שתִּבָּטל. אף במעשה פאסיבי זה היו גלומים חיי־עולם ליהדות.—ואולם מתתיהו, שכבר עשה מ ע ש ה, אי־אפשר היה לו להסתפק ב א פ ס־מעשה—בפישוט הצואר לשחיטה. הכרה בריאה היתה בו, שראוי להלל שבת אחת כדי לקיים שבתות הרבה — כדי לקיים את האומה כולה. כשנודע לו ולבני חבורתו המאורע הנורא, שאירע ל„חסידים" במערה, החליטו, שאמנם לא ילחמו בשבת מ ל ח מ ת־ת ג ר ה, אבל מ ל ח מ ת־מ ג ן — כשהסורים יתנפלו ע ל י ה ם — ילחמו בעל־כרחם. הרי אם לא יעשו כן, יארבו להם הסורים ת מ י ד בשבתות ויעשו בהם כלה. ו י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו, לאחר שהרצה החלטה חדשה זו, מוסיף: „ומאז ועד היום נעשה למנהג בקרבנו להלחם אפילו בשבת, אם המסבות דורשות את הדבר" (קדמוניות, י"ב, ו', ב'). מתתיהו היה הראשון, שהכריע בשאלה חמורה זו לקולה. אחר־כך דרש אפילו ש מ א י המחמיר: „עד רדתה—אפילו בשבת" (שבת, י"ט ע"ב). בצעד הראשון, שצעד זקן־החשמונאים על דרך המדיניות, כבר נתגלה

ההבדל הפנימי שבינו ובין ה„חסידים" הגמורים. „חסיד" היה אף הוא, אבל חסידות יתירה לא היתה בו. בעניינים מדיניים אי־אפשר בלא הפרה זמנית של מצוה מן המצוות. המדיניות קדמה לדת. החיים קדמו לתורה. מגרעין קטן זה צמחה אחר־כך ה„צדיקות" של יוחנן הורקנוס בסוף־ימיו ושל יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי כל ימיהם.

ואולם בשעה הראשונה של המרד לא היה הבדל זה בין החשמונאים ובין ה„חסידים" ניכר כלל. כל ה„חסידים" הנמלטים התלקטו מעט־מעט תחת דגלו של מתתיהו והיו לגדוד שלם. ואולם לצאת למלחמה גלויה בסורים אי־אפשר היה לגדודו הקטן של מתתיהו. הוא היה יכול לנהל אך „מלחמת־גיריליה" („מלחמה פארטיזאנית"), דוגמת מלחמת הספרדים בימי כבוש־ספרד על־ידי נפוליון או מלחמת ה„צֶ'טניקים" במוקדון בזמננו. בין הרי־יהודה, שמרובים בהם המערות והנקיקים והחגָוים והערוצים והנהלולים, הסתתרו הגדוד הקטן ומפקדו הישיש ובעל לב־העלם והיו אורבים להסורים והיהודים המתיוונים בעלי־בריתם. כשהיו מרגליו של מתתיהו מודיעים לו, שקטן הוא הגדוד הנמצא בעיר פלונית, או שאין שם גדוד יווני כלל באותה שעה ויש שם „מרשיע־ברית", היה פורץ לאותה עיר עם גדודו, הורג את חיל־המצב היווני (אם היה שם כזה) ואת ראשי המתיוונים והבוגדים, הורס את המזבחות האליליים ומל את הילדים, שאבותיהם לא מלו אותם מיראת היוונים או המתיוונים — ושב אל בין ההרים. ובכל אשר פנה הצליח. מתתיהו הזקן ובן־העיירה היה אחד מ„מצדיקי־הרבים" שבדניאל. הוא התחיל במרד ובשחרור.

ואולם זקן היה מתתיהו. וצערו העמוק על שבר בת־עמו והמסבות הקשות של מלחמותיו הראשונות בוודאי אף הם קֵרבו את קצו. לדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ב, ו׳, ג׳), עמד מתתיהו בראש ה„חסידים" אך שנה אחת, ולפי החשבון — עוד פחות מזה: כששה חדשים. קודם פטירתו קרא לחמשת בניו, עודדם להמשיך את מפעלו על־ידי דוגמאות מקנאותם של גדולי־האומה, שמעשיהם נחקקו לזכרון בתורה ויעמדו לדור־דורים, לא הבטיח להם הִשָּׁאֲרוּת־הנפש וחלק לעולם הבא, אלא שם־עולם (כך מסופר בחשמונאים א׳, ב׳, מ״ט—ס״ח, בנגוד לסוף ספר־דניאל), הפקיד את שמעון, הנבון שבבניו, לאב וליועץ ואת יהודה, הגבור שבבניו, למפקד־הצבא, ומת בשנת 166/167 בשם טוב ונקבר בקברות־אבותיו במודיעים. הוא התחיל בדבר, שהאמין באמונה שלמה, שבניו יסיימוהו. ואמנם, לא טעה באמונתו.

---

§ 2. יהודה המכבי ושמונת ימי־חנוכה.

הצלחה מיוחדת היתה למשפחת־החשמונאים. חמשה אחים היו, וכולם גבורים וכולם מסורים לעמם עד נשימתם האחרונה, וכולם חיים בשלום זה עם זה ונשמעים זה לזה. אין אחד מתקנא בחברו, ואפילו הבכור נשמע לצעיר כשנתמנה זה לראש.

ומתתיהו ידע את בניו. בחירה יותר טובה מבחירת יהודה המכבי לראש ומפקד אי־אפשר היה שתֵּעשה. ספר חשמונאים א׳ (ג׳, ד׳) אומר עליו:

הוּא דָמָה לְאַרְיֵה בְּמִפְעָלָיו
וְלִכְפִיר שׁוֹאֵג לַטָּרֶף.

כן, כפיר היה יהודה המכבי: לא חת מפני כל במלחמה. הוא היה אסטרטיגוס בחסד־עליון. וביחד עם זה לא שקל ולא חשב כל הימים את כחותיו לעומת כחותיהם של אויביו: הוא הביא בחשבון עוד כח אחד, בלתי־חמרי ובלתי־משוקל — כח הרצון הלאומי לחיות. בשעה שאין לפני האומה דרך אחרת אלא או לנצח או לעבור מן העולם — אי־אפשר לה שלא תנצח. אבל „גור־אריה יהודה" זה לא נשען על כח בלבד. ואף לא דמה להגבורים עזי־הנפש וקשי־הלב, הבוטחים בחילם בלבד: הוא „הצניע לכת עם ה׳ אלהיו". יהודה המכבי ראה בנצחונותיו אך את יד ה׳ העושה פלא. הוא לא נטל שררה וגדולה לעצמו זולת זו שהיתה הכרחית לעומד בראש־העם באותו זמן יוצא מן הכלל. קשה, אפשר, קשה יותר מדאי, היה יחסו למתיוונים, שבהם ראה את מקור־האסון, שבא על עמו. אותם רדף בלא רחמים וחנינה. בעד שאר העם מסר את נפשו ממש. החיילים העריצוהו והיו נכונים לבוא באש ובמים על־פי מצותו, ואֶחיו אהבוהו ונשמעו לו כמו לאביהם.

מיד אחר מיתתו של מתתיהו גדל חילו של יהודה באופן שיהודה נעשה מוכשר לערוך מלחמה גלויה על הסורים. שמע זאת אפולוניוס, שר־צבאו של אנטיוכוס (כנראה, אותו אפולוניוס עצמו, שכבר ראינוהו בירושלים שתי פעמים: בימיהם של סיליקוס הרביעי והיליודורוס ובשנת 168, כשנשלח על־ידי אנטיוכוס אֶפיפאנס ובטל את התמיד, היסט׳ ישר׳, ח״א, § 52 וקרוב לסוף § 53), — ומהר לאסוף חיל גדול של נכרים וגם של שומרונים. על השומרונים באותו זמן כבר המליץ יוסף בן מתתיהו, ש„הם חושבים את עצמם יהודים כשיש להם טובת־הנאה מזה; ואולם, כשיש להם צורך בדבר—מיד הם נעשים גויים גמורים". ממש כהקראים ברוסיה בדורות האחרונים... כששמעו השומרונים, שהיהודים נרדפים על שהם נאמנים ליהוה, הודיעו מיד, שדבר אין להם עם היהודים, שהרי הם בני־בניהם של המדיים והפרסיים. או שהם צידונים יושבים בשכם, ושהמקדש שלהם שעל הר־גריזים לא נבנה לשם אל־עליון כלל, ואך מפני הצרות, שהשיגו את אבותיהם (רמז להאריות, שהרגו בהם, מלכים ב׳, י״ז, כ״ה — כ״ח), קבעו אלה להוג את היום, שהיהודים קוראים לו „יום־השבת". ולפיכך מוכנים ומזומנים ה„צידונים משכם" לעזוב את שביתת השבת ולהקדיש את בית־המקדש שלהם, ש„לא הוקדש לשום אל", לזֵיאוס היוני. כמובן, הסכים אנטיוכוס לכך (קדמוניות, י״ב, ה׳, ה׳)[1].

[1] על יסוד־מה חושב אדוארד מאיר (Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II, 154—155, Anm. 3) את התעודה הנוגעת ליחס השומרונים אל גזרות־אנטיוכוס ל„זיוף יהודי ברור"—איני יודע.

והמעט היה כחש זה מהם, מן ה„אחים הנפשעים", שאמנם היהודים בימי זרובבל ועזרא דחום בזרוע ובן־סירא קרא להם „לא־עם" ו„גוי נבל הדר בשכם"; אף חיל, שילחם ביהודים אחיהם (סוף־סוף דם בני עשרת השבטים נוזל בעורקיהם ונתערב אך מעט בדמיהם של הקולוניסטים הבבליים), העמידו לאפולוניוס. וזה יָצא בחיל כבד לקראת יהודה, כדי לדכא את המרד בראשיתו, קודם שיתרחב. יהודה לא המתין עד שיתקפהו אפולוניוס. חילו של אפולוניוס לא היה גדול: בטוח היה, שהחיל היווני המנוסה ינצח בנקל את חיל־המתנדבים היהודי. יהודה יצא לקראתו והתנפל על חיל־הסורים לפתע פתאום, בשעה שלא צפה אפולוניוס לכך. החיל הסורי נבהל—ועם רב נפל ממנו. וגם אפולוניוס היה בתוך הנופלים. אז לקח יהודה את חרבו של אפולוניוס וצמד אותה אל מתניו. ומאז לא נפרד עוד מחרב־גאותו זו.

היהודים מצאו על שדה־הקרב שלל רב: כלי־זין ובגדים וצידה. ומצב חילו של יהודה הוטב גם בחומר, זולת מה שרוחו נתעודדה על־ידי נצחון ראשון זה במלחמה גלויה, אף אם על חיל לא גדול כל־כך. אז מהר סֵירון (או הירון), „ראש צבאות־סוריה", לצאת לקראת יהודה. הוא לא רצה להאריך לו את הזמן עד שיתבצר ויתחזק על־ידי הנצחון, שהרי על־ידו יתוַסף על החיל הלאומי המון מתנדבים בעם. הרבה מן המתיוונים, כשראו, שהרבה מן הבוגדים בעםם הוזרים בתשובה ונלוים על חיל־יהודה, באו לעזרתו של סירון. והם הם שהיו לו מורי־דרך: הלא הם יָדעו את שבילי הרי־יהודה יותר מן היוונים. על־יד בית־חורון, צפונית־מערבית לירושלים, פגע הצבא היווני בצבא־ישראל. חילו של סירון היה גדול הרבה מזה של אפולוניוס, וכל שכן— מאותו של יהודה. וחיל־המתנדבים נבהל מפניו: סוף־סוף עדיין לא היו היהודים מלומדי־מלחמה. יהודה אִמֵּץ את לבם. הוא הזכירם, שהם נלחמים על דתם, וביחד עם זה—על נפשות נשיהם וטפם. דברים אלה הלהיבום. ועודדם גם מה שיהודה היה להם למופת — הלך לפניהם. הם התנפלו על החיל היווני ורדפו אותו עד מעלה בית־חורון. כשמונה מאות איש נפלו מן היוונים והשאר ברחו לארץ־פלשתים.

שמו של יהודה יָצא אחר הנצחון השני עד למרחוק. שִׁמעוֹ הגיע עד לאזניו של אנטיוכוס אֶפיפאנס. עד עכשיו חשב את כל המרד למעשה־נערות, להתפרצות פרועה של קנאים מועטים. עכשיו נוכח, שיהודה המכבי הוא אויב עז, שראוי לשים אליו לב. הוא, אנטיוכוס, עצמו הוצרך אז (בשנת 166/165) לצאת למלחמה על הפרתיים, ועל־כן הפקיד את לוּסיאס בתור שליט על הארץ ובתור מחנך בנו הקטן, אנטיוכוס החמישי, שמִנה אותו גם־כן מלך מֻושל־משנה ביחד עם אביו, וצוה על לוּסיאָס לצאת בחיל כבד על יהודה המכבי ולשים קץ למרד, יהא באיזה מחיר שיהיה! יתר על כן: לאַבד ולהשמיד את היהודים, למכור לעבדים את כל המורדים ביהודה (הוא היה זקוק לכסף כדי לשלם קונטר־בוציה לרומי) ולהנחיל את כל ארץ־יהודה

לנכרים! — . לו'סיאַס הפקיד מצדו שלשה מפקדי־צבא: את תלמי בן דורו' מֵינוס, יועצו של אנטיוכוס בכל דבר השמד וההעברה על דת, ואת ניקנור ואת גורגיאַס, ונתן להם 40,000 רגלים וגם 7,000 רוכבים. ואל צבא זה נִלְווּ גם גדודים מסוריה ומפלשת. ונצחונם היה ודאי כל־כך בעיני כל, עד שבאו סוחרים נכריים אל המחנה הסורי וצרורות כסף וזהב וכבלים בידיהם, כדי לקנות וְלִכְבּוֹל את העבדים המרובים מתוך היהודים, שיפלו בשבי במלחמה זו ויִמָּכרו לעבדים, כמנהג אותם הימים בנוגע לשבויי־מלחמה.

המצב היה מסוכן מאד. האויב כבר בא עד עמאוס (משנה, כריתות, פ״ג, מ״ז, ומזה—שמעון העמסוני, פסחים, כ״ב ע״ב), לערך שלש מילין מירושלים, מערבה לה. חילו של יהודה היה הרבה קטן מחיל נכרי זה. צריך היה לאַמץ את כל הכחות, וקודם כל—להתקבץ ולהתכנס ולעורר את רוחו של החיל הלאומי: אם אי־אפשר לנצח על־ידי המספר, צריך לנצח על־ידי ההתלהבות של הנלחמים בעד דתם, עמם וארצם. — בירושלים אי־אפשר היה לאסוף אז אסיפה לאומית: היא היתה כולה בידי נכרים־אויבים ומתיוונים־בוגדים. ולפיכך קרא יהודה לאספה רבה במצפה, שהיא קרובה לירושלים (היום: „נַבִּי־סַמְווילי׳ — על שם שמואל הנביא) ונתקדשה בעיני העם: „כי מקום־תפלה היה במצפה בראשונה לישראל׳— אומר בעל ספר החשמונאים א׳ (ג׳, מ״ו). בימי שמואל הנביא נאסף ישראל במצפה, ומשם יצאה תשועה לעם מן הפלשתים, שאמרו להכחידו מגוי, וגם בימי גדליהו בן אחיקם נתכנסה לשם שארית־הפליטה. ואף איזה בית־ה׳ היה שם (אפרים ירושלימסקי, „גלות־בבל ושיבת־ציון׳, „השלח׳, כרך ל״ב, עמ׳ 24). עכשיו, שבאו החשמונאים לחדש ימי־ישראל כקדם ולהצילו מן הסורים (שגם הפלשתים נלוו אליהם, כאמור), שאף הם שאפו לאַבד מארץ זכרו, אין טוב ממצפה בתור מקום מועצה ועצרה לשארית־הפליטה מן הנאמנים בבריתם עם אלהיהם. הם קראו צום, קרעו את בגדיהם, לבשו שקים וזרקו אפר על ראשם. הם קראו בתורה—אותה תורה, שאסר האויב ללמוד אותה ולקיימה. הם שמו לפני העם את בגדי־הכהונה, שאי־אפשר היה להשתמש בהם, את הנזירים, שמלאו ימי־נזרם ואי־אפשר היה להם להביא את קרבנם, את הבִּכּוּרים ואת המעשרות, שאי־אפשר היה להביאם במקדש ולתתם לכהנים, שיאכלום בטהרה בירושלים. בזה רצה יהודה לעורר בחייליו את רגש הקנאה לאמונה הנרדפת. וגם זכרונות־קדומים — זכר הנצחונות על הפלשתים הערלים — עורר במצפה. הכהנים תקעו בשופרות וקראו בקול גדול לאלהים—ורגש־האמונה ורגש־הלאומיות נתעוררו בלבבות כאחד. אם יש מזמורי־תהלים מימי־החשמונאים, נתחברו העגומים שבהם (אולי „אשרי תמימי דרך׳—מזמור קי״ט—ועוד) בשביל עצרה גדולה זו. — הבנה פסיכולוגית עמוקה מצדו של יהודה נתגלתה בכל המעשים האלה. הוא יָדע, שנצחונם של חיילים מועטים ובלתי־מסוכסים על חיל מסודר ומרובה במספרו ממנו תלוי אך ורק בתגבורת כחות־הנפש. והוא עשה כל מה שאפשר להגביר את הכח הרוחני של צבאותיו. יש דעה, שבמצפה

היתה גם אסיפת כתבי־הקודש (הנביאים — חמשה חומשי־תורה כבר נסדרו בימי־עזרא), שקדמה לחתימת כתבי־הקודש שאחר הורבן בית שני, ובה גם נעשה להיק להפטיר בנביא אחר קריאת־התורה ולתרגם את התורה ארמית לפני ההמון הפשוט. אין זה מן הנמנע, שהרי כל אלה יכלו לעשות רושם עז על העם ולאמץ את רוחו של הצבא העממי.

אבל יהודה אינו סומך על „רוחניות" זו בלבד. ועם כל בטחונו העצום באלהיו הוא עושה כל מה שאפשר כדי להבטיח לעצמו את הנצחון גם על־ידי טכסיסי־מלחמה מתאימים. אין המפלגה הלאומית עוד אספסוף של פליטים ומסתתרים, אלא צבא מהונן, מסודר ומלומד־מלחמה. יהודה מצוה לכל מי שנשא אשה או בנה בית או נטע כרם ולכל הירא ורך־הלבב — שילך וישוב לביתו, כמצות־התורה (דברים, כ׳, ה׳—ט׳)[1]. ואף־על־פי־כן נשארו אז ליהודה ששת אלפים איש אמיצי־לב ומחוסרי כל דאגה, והוא מפקיד עליהם „שרי־אלפים, שרי־מאות ושרי־חמשים". בדרשתו הנלהבת לפני החיל הזכיר את גבורת־אבותיו ואת המאורעות הקדמונים, שבהם נמסרו רבים ביד מעטים, ואף פָּרַט לו כל מה שעבר על היהודים מחמת־אויביהם. „זכרו את החרפה!" — הוא קורא להחיילים; ובתור סיסמה הוא שם בפיהם את שתי המלים: „ישועת־ה׳!" (כך מסופר בחשמונאים ב׳, ח׳, ט״ז—כ״ג). והוא מצוה גם לתקוע בשופרות ולהריע בהצוצרות— והכל כדי לעורר את הלבבות.

החיל העיקרי עמד על־יד עמאוס, כאמור. ואולם גורגיאס, אחד משלשת המפקדים (ואפשר—אחד משניהם, שהרי תלמי היה, לפי חשמונאים ב׳, ח׳, ה׳— י׳, „נציב בקעת סוריה ופיניקיה", והוא הוא ששלח את גורגיאס ואת ניקנור), שיָדַע את המספר המועט־לערך של הצבא היהודי, התחכם להתנפל על יהודה לפתע־פתאום. לתכלית זו יָצא בלילה בפלוגה של חמשת אלפים רגלי ואלף פרש — בפלוגה, שגדלה היה כגודל כל מחנהו של יהודה. ליהודה נודע הדבר על־ידי ריגול—והוא מתחמק מפגישה עם גורגיאס ובדרכים עקלקלות הוא מגיע אל החיל העיקרי, שנשאר בעמאוס,—וכחתף הוא תוקף חיל רב זה. החיל הסורי, שלא פלל לכך, בא במבוכה. במבוכה זו מישתמשים גבורי־יהודה ומכים בו מכה רבה, כשלשת אלפים איש; וכדי להגדיל את המבוכה הם מציתים אש במחנה־האויב. וגורגיאס, שלא מצא את חיל־יהודה במקום שדִמה למצאו, והשב, שהיהודים נסו מפניו, רדף אחריהם בהר באותה שעה, שיהודה עשה כלה בחיל העיקרי שלו. וכשלא מצא את היהודים שב אל מהנהו—והנה הוא בוער באש כולו והיהודים, שִׁכּוֹרֵי־נצחון, מוכנים לתקוף גם אותו. לאחר שכחות צבאיים יותר גדולים לא עמדו בפני היהודים, מתְיָרא היה גורגיאס להלחם בהם בכחותיו הפחותים יותר—וברח לערי־הפלשתים (בשנת 166/165). טכסים זה של יהודה המכבי מפליא עד היום את גדולי האסטְרַטֵיגים והוא מעיד על כשרונו הצבאי

[1] כך הדבר לפי חשמונאים א׳, ג׳, נ״ו; ואולם לפי חשמונאים ב׳, ח׳, י״ג: „ברחו רכי־הלבב ואלה שלא האמינו בצדקת־ה׳" מאליהם.

העצום. הפעם היה נצחונו של יהודה שלם וגדול באמת. הנצחונות על אפולוניוס וסירון היו התגברות על גדודים קטנים לערך. כאן נחל חיל־מתנדבים של 6,000 איש, חיל מקרי של אומה, שלא למדה מלחמה כמעט במשך שלש מאות שנה, נצחון מזהיר על חיל, שהיה, לכל־הפחות, גדול ממנו פי שלשה, ואפשר— גם שבעתים (לפי חשמונאים ב׳, ח׳, י׳, היו הפעם להסורים 20,000 איש, ולדברי חשמונאים א׳, ג׳, ל״ט — 47,000 איש). דברי תפלת „על הנסים״: „מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים״, נתקיימו הפעם במלואם. וכן נתקיים אף סופם של דברים אלה: „ורשעים ביד צדיקים״. מי לימד את יהודה ואת ה„חסידים״ טכסיסי־מלחמה נפלאים אלה? מי עשה את הנפלאות הגדולות?— הלא רק הרגיש הלאומי הנלהב וההכרה הדתית העמוקה. הרגשה זו, שהם הצדיקים ואויביהם הם הרשעים, היתה לכל בני החיל הלאומי ולא היתה לשכיריו הנלחמים בכסף של אנטיוכוס. וזה מקור הנצחון המפליא. — שלל רב מצאו היהודים במחנה הסורים: „זהב הרבה וכסף, ותכלת וארגמן ועושר רב. וכאשר שבו, שרו והודו לה׳ (לשמים), כי טוב, כי לעולם חסדו״ (כך כתוב בפירוש בחשמונאים א׳, ד׳, כ״ד). אם יש מזמורי־תהלים מימי־החשמונאים, נתחברו הנלהבים והחגיגיים שבהם („הללו״ ו„הודו״, ועוד) לאחר נצחון גדול זה.

ל ו ס י א ס, השליט הזמני, ששלח את גורגיאס, אי־אפשר היה לו להשלים עם מפלה נוראה ומחפירה כזו. ובכן הוא ממהר ואוסף חיל יותר כבד (לדברי חשמונאים א׳, ד׳, כ״ח — 60,000 רגלים וגם 5,000 פרשים). ועוד בסתיו שנת 165 הוא יוצא לקראת יהודה לא מ צ פ ו נ ה של ארץ־ישראל, כאפולוניוס, סירון וגורגיאס, אלא מ ד ר ו מ ה, מצד א ר ץ - א ד ו ם, באופן שקרב אל רבץ מהנהו של יהודה דרך ארץ־פלשתים ודרך הרי־יהודה. הוא מגיע עד ב י ת - צ ו ר, כעשרים מיל מירושלים בדרך העולה לחברון. חילו של יהודה גדל בזמן קצר זה: הרבה מתנדבים נתחברו אליו. כבר יש ליהודה 10,000 איש. הוא תוקף את האויב העצום ממנו כמעט שבעתים — ומפיל ממנו 5,000 איש. עוד פעם נצחון גדול—זה הנצחון הרביעי.

יהודה הרגיש בדבר, שנגדע את קרן־הסורים במובן ידוע. הם לא יהיו יכולים להלחם בו במשך זמן ידוע, עד שירכשו בכסף חיל חדש. הלא להסורים, כמו לכל המלכים בימי־קדם וכמעט עד הזמן החדש, היה רק חיל־שכירים, בעוד שחילו של יהודה המכבי היה ח י ל ע מ מ י מ ת נ ד ב; וזהו סוד התגברותו על רבים ועצומים ממנו, כאמור. ואמנם, לוסיאס הלך ל א נ ט י ו כ י ה לשכור חיל חדש; וחיל־שכירים קשה היה להשיג בזמן מועט. הדרך ל י ר ו ש ל י ם היתה, איפוא, פתוחה לפני המנצחים. ובכן חשבו יהודה ואחיו לנכון, שכבר הגיעה השעה להחזיר את י ר ו ש ל י ם ואת ב י ת - ה מ ק ד ש—את המרכז המדיני ואת המרכז הדתי—לישנם. כמנצחים באו העירה ועלו אל ה ר - צ י ו ן. ומה נורא היה המראה, שהתיצב לפניהם!... חזרו ונעורו החזיונות, שחזו שבי־הגולה בימי־ז ר ו ב ב ל ובימי־נ ח מ י ה. „בית־המקדש היה שמם, המזבח — מחולל, השערים

שרופים, בעזרות עלו עשבים כמו ביער או באחד ההרים והלשכות היו חרבות״ (חשמונאים א׳, ד׳, ל״ח). אז נפלו על פניהם, קרעו את בגדיהם, זרקו אפר על ראשם וזעקו זעקה גדולה ומרה. כל ה„מזמור לאסף״ (תהלים, ע״ט): „אלהים, באו גויים בנחלתך, טמאו את היכל־קדשך, שמו את ירושלים לעיים״, וגו׳, — מצייר את הלך־הנפש של יהודה וחייליו לאחר ש־או כל מה ש„הרע אויב בקודש״.

ובמצודת־הקרה עדיין ישבו המתיוונים ועמד חיל־המצב הסורי. יהודה שם מצור על המצודה על־ידי חלק מחילו, והחלק האחר טהר את הר־הבית ואת בית־המקדש כולו. אבני המזבח לזיאוס, שנבנה מעל להמזבח ליהוה, „אבני־התועבה״ (λίθοι τοῦ μιασμοῦ), הושלכו אל „מקום טמא״. ואולם מה לעשות באבניו של מזבח־העולה, שמתחילתו היה קודש לה׳ ולסוף טמאוהו היוונים? — לאחר שנתמלכו יהודה וחבריו החלישו לפנות גם אותן, אבל לא אל מקום טמא, אלא אל הר־הבית במקום הראוי לו „עד אשר יקום נביא להוציא משפט עליהן״ (חשמ׳ א׳, ד׳, מ״ו). המשנה אומרת על לשכה „מזרחית צפונית״ שב„בית־המוקד״, שכבר היתה לא „בקודש״, אלא „בחול״: „בה גנזו בני־השמונאי את אבני־המזבח, ששיקצו מלכי־יוון״ (מדות, פ״א, מ״ו). ועל זה מרמז גם הביאור למגילת־תענית (פרק ח׳). — במקום המזבח ההרוס בנו בני־השמונאי מזבח אחר כמתכונתו, וכן חדשו את המנורה, את שולחן לחם־הפנים ואת מזבח־הקטורת, שנטל בזרוע והוליך עמו אנטיוכוס אֶפיפאנס בשנת 170 (היסט׳ ישר׳, ח״א, § 63). ואז הקטירו הכהנים על גבי־המזבח ו„הדליקו את הנרות במנורה, להאיר במקדש״. ובשנת 165, ביום כ״ה לכסליו, בעצם היום, שבו בטל התמיד בשנת 168, לאחר שלש שנים ומחצה (בקירוב) מיום שאס־ אפולוניוס שבת ומועד ועבודת־אלהים ליהוה—„חצי־השבוע״, או „עדן ועדנין ופלג עדן״, או „מועד מועדים וחצי״, או „ערב בוקר אלפים ושלש מאות״, או „ימים אלף מאתים ותשעים״ שבדניאל (עיין בפרטות היסט׳ ישר׳, ח״א, § 64),—הוקרב התמיד מחדש על גבי המזבח החדש בבית־המקדש הישן. עבודת־האלהים שבה לקדמותה—היהדות ניצחה. היוונות הנשתלת בזרוע, הזדון והעריצות של אנטיוכוס נתנצחו. ואז קבעו יהודה המכבי וסיעתו בהסכמת גדולי־האומה חג חדש לדורות — שמונת ימי חנוכה, או חנוכת־הבית, בית־המקדש, שהוחגו ברוב פאר. שמונה ימים הוחגו הפעם, בעוד שחג חנוכת־הבית בימי שלמה הוחג אך שבעה ימים, מטעם שנראה למטה. אין ספק, שחג־החנוכה נתכבד באורים. עוד יוסף בן־מתתיהו (קדמוניות, י״ב, ז׳, ז׳) קורא לו בשם φῶτα — „אורים״ או „נרות״. ומביא סברתו, למה נקרא כך: „חושבני, מפני שבאותו יום הופיע לנו הכח, בלא שצפינו לכך, כאור הזה״. אבל זהו טעם דרושי־פלוסופי. הטעם הפשוט הוא: מפני ש„הודלקו בו הנרות במנורה, להאיר במקדש״, כמו שמטעימים בעלי־ספר חשמונאים א׳ (ד׳, נ׳) וב׳ (א׳, ח׳). זה היה ה„חדוש״ (ה„חנוכה״), שאפשר היה לעשותו גם מחוץ למקדש, בעוד שחדושי שולחן לחם־הפנים

ומזבח־הקטרת אי־אפשר היה לעשות כדוגמתם אלא בבית־המקדש. מאד אפשר הדבר, שהורחק פך של שמן טמא, שנמצא במקדש, ובמקומו בא פך של שמן טהור, שממנו הדליקו שמונה ימים; וזהו מקור האגדה של „נס־פך־השמן", שהיה בו כדי הדלקת יום אחד ובדרך נס הספיק לשמונה ימים (שבת, כ"א ע"ב). על זה כבר העיר לפני כמה שנים התוכן והמהנדס חיים זליג סלונימסקי ב„הצפירה" ועורר בשעתו רעש גדול במחנה־האדוקים. ואמנם, בביאור למגילת־תענית (פרק ט') אנו מוצאים: „ומה ראו להדליק את הנרות?— אלא בימי מלכות יוון, שנכנסו בית חשמונאי להיכל, ושמונה שפודין של ברזל היו בידם וחפום בעץ (או „בַּעַץ"—ברונזה, עיין עבודה־זרה, מ"ג ע"א, מנחות, כ"ח ע"ב, וראש־השנה, כ"ד ע"ב) והדליקו בהם את המנורה", — ואילו נס פך־השמן, שנזכר קודם לכן, אין לו כאן שום זכר. ואף קצת למעלה מזה נותן בעל הביאור למגילת־תענית טעם לָמָה שהוחגה חנוכה ח' ימים: „שהיו (בית־חשמונאי) מתעסקין בו (בהיכל) ח' ימים" —. האֶוונגליון של יוחנן, אמנם, המאוחר שבאוונגליונים (לערך 120 לספה"נ) כבר קורא לחנוכה τά ἐγκαίνια (יוחנן, י', כ"ב), שפירושו „חנוכה" ממש; אבל כבר נאמר גם בחשמונאים א' (ד', נ"ט): ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ (ימי־החנוכה). — ואולם בספר חשמונאים ב' (א', ט') נקראת חנוכה בשם: „חג־הסוכות של חודש כסליו" (בגוף היווני: σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ μηνός; מלת σκηνοπηγία—חג־הסוכות—נשמטה בתרגום העברי: „כתובים אחרונים", השמ"ב, א', י'). ולהלן נאמר שם (השמ"ב, א', י"ח, וב„כתובים אחרונים" — א', כ"ב): „וחגותם אותו כימי חג־הסוכות" (ἄγετε τῆς σκηνοπηγίας, והוסיף פריטשה מלת τρόπον). ובתאור חג־החנוכה (שאגב, בא בחשמונאים ב' קודם המלחמה בלוסיאס ולאחר מיתתו של אֶפּיפאַנס) הוא אומר: „ובשמחה חגגו חג שמונה ימים כדרך חג־הסוכות, בזכרם, איך לפני זמן מועט היו בימי חג־הסוכות בהרים ובמערות כדרך חיות. ועל־כן נשאו ענפי עץ עבות ו[פרי] עצי הדר (כך יש, לדעתי, לתרגם: Θύρσους καὶ κλάδους ὡραίους, והמחבר או המקצר היווני התאימם למושגים באַקכאַנטיים, שהיו ידועים יותר לקוראיו), וכן גם כפות־תמרים, בשורים שירי־הודיה למי שזִכָּם לטהר את המקום המקודש לו" (חשמ"ב, י', ו'—ז'). בהשתוות זו אל סוכות ובטעם, שחיו בני־סיעתו של יהודה המכבי בסוכות ובמערות כמו שיָשבו בני־ישראל כשיָצאו ממצרים, רוצה בעל ספר חשמונאים ב' לבאר, מפני־מה הוחג חג זה שמונה ימים ולא שבעה, כמו שנמשכה ה„חנוכה, שעשה משה במדבר", וגם ה„חנוכה, שעשה שלמה" (עיין ביאור למגילת־תענית, פרק ט'), וגם—מפני־מה הודלקו בו נרות: הרי חג־הסוכות הוחג שמונה ימים (ביחד עם שמיני עצרת—„שמחת תורה" מצוי רק בגלות, כידוע), והרבה נרות היו מודלקים בשעת שמחת בית־השואבה שבו. מפני שלא יכלו בני־ישראל בימי־השמד לחוג את חג־הסוכות בתשרי, חגגו את חג־החנוכה בכסליו בצורה דומה לו. ואמנם, אף התלמוד (שבת, כ"א ע"ב) שמר זֵכר להיחס

שבין חנוכה וסוכות: „בית־שמאי אומרים: פוחת והולך" (בנרות חנוכה)—„כנגד פרי־החג" (הקרבנות של חג־הסוכות).

ואולם השוואה זו לסוכות והגינת חנוכה ב„ערבי־נחל ו[פרי] עצי־הדר וכפות־תמרים" נתנו מקום לווילהויזן והבריו לחשוב, שהג־החנוכה חג אליל עתיק הוא, הג של באקכוס, שבו היו היוונים והסורים קולעים לראשיהם ענפים מעוטרים בקיסוס ונושאים כפות־תמרים בידיהם. מחג זה נסתעף, לדעתם, חג־החנוכה העברי, ואחר־כך—חג הולדת־ישו עם ה„אילן הנוצרי" הנוהג בו. ההשערה הראשונה—שיש איזה קשר פנימי בין החנוכה ובין חג־באקכוס—אין לה יסוד מוצק: נותן לה מקום אך סגנונו של בעל השמונאים ב', שבכלל הוא מיוון הרבה ודואג להכנסיות הישראליות ההילניסטיות שמחוץ לא״י־ישראל, ועל־כן השתמש במלה θύρσος, שהיא המטה המעוטר בקיסוס ובעלים של הבאקכאנטים, אך כדי לקרב את החג אל השכל של היהודים המיוונים ושל הקוראים היווניים שלא מישראל. הרי אין להעלות אף על הדעת, שלאומיים קנאים כהחשמונאים הראשונים, בעלי־בריתם של ה„חסידים", יקימו ויפיצו חג, שיש בו זכר כל־שהוא להאלילות. שהדלקת־הנרות בכ"ה כסליו היתה מכוונת ליום של עמידת־חמה (solstitium) בחורף, שממנו ואילך הימים מתארכים והולכים, — אפשר, אבל לא ודאי. — ואולם היחס שבין חג הולדת־ישו ובין חנוכה הוא ברור בעיני: לא לחנם הוא חל ביום כ"ה לדֶצמבר כהחנוכה — בכ"ה לכסליו, ולא לחנם יש בינו ובין חג ה„שנה החדשה" לנוצרים שמונה ימים כשמונת ימי־החנוכה (אחר־כך נתכוין חג ה„שנה החדשה" להכנסתו של ישו ב„ברית" בן שמונת ימים ונקרא בשם המוזר כל־כך לנצרות „מילת־המשיח"). ולא לחנם מישתמשים הנוצרים היושבים בארצות ההמזרח (במזרח) בחג זה בכפות־תמרים, שעל מקומן בא בארצות הקרות (הצפוניות) האשוח (Tanne, ёлка), האילן הירוק היחידי בחודש קר זה בצפון, והוא נקרא בשם „אילן נוצרי" (Christbaum). חג הולדת־הנוצרי בא לנוצרים גם על מקומה של חנוכה וגם על מקומו של חג־הסוכות, מאחר שחנוכה עצמה אינה אלא „חג־הסוכות של חודש כסליו".

יהודה ואחיו קבעו את החנוכה חג־לדורות לישראל. ולתכלית זו נכתבו לאחר שלשים שנה ויותר מכתבים לקהלת־ישראל באלכסנדריה, שלא מִהרה לקבל עליה חג זה, שהרי אינו כתוב בתורה ונקבע לאחר שפסקה הנבואה מישראל, בבקשה, שתחוג אף היא את ימי־החנוכה (חשמונאים ב', א'--ב' — שם באו הוספות של דברי־אגדה, אך אין יסוד לחשוב את כל דְבַר משלוח־המכתב לבדוי מן הלב). הדברים פעלו וחנוכה נעשתה חג לישראל. מעַניין הדבר, שבימי־קדם לא ידעו יהודי־מארוקו כלום מימי־הפורים (כפי הנראה, הגיעה אליהם מגילת־אסתר, שהיתה מחלוקת עליה בין החכמים, אם נאמרה ברוח הקודש, מאחר שהיא כולה הולונית בלשונה וברוהה, ואבות הכנסיה הנוצרית כמעט שדחוה מכתבי־הקודש, באחור־זמן), ואת ימי־החנוכה יָדעו וְיָדעו (מ. מ.

טולידאנו: „נר המערב", תולדות היהודים במארוקו, ירושלים תרע"א, עמ' 6).
מה שהקראים, להפך, יודעים רק את פורים ולא את חנוכה,—דבר זה בלבד יש בו די להראות על פגרותם במובן הלאומי־החיוני. מאורע כביר כמלחמת־השחרור הנהדרת אינו כלום בעיניהם אם אינו כתוב בתורה...

בלא שום ספק נתחברו מזמורים שונים לכבוד הנצחון הגדול ולכבוד חנוכת־הבית. קרוב לשער, שכל ה„הלל" (קי"ג — קי"ח), שקוראים אותו בחנוכה ולא בפורים, אף־על־פי שזה מן התורה וזו אינה מן התורה, המזמורים האחרונים של ספר־תהלים (קמ"ה—ק"ן), ואפשר גם ל' („מזמור שיר חנוכת־הבית"), קי"ט (בימי־השמד, עיין למעלה), קל"ה—קל"ו („שבשפלנו זכר לנו, כי לעולם חסדו — ויפרקנו מצרינו, כי לעולם חסדו" — והלשון כאן אף היא מאוחרת הרבה) וקמ"ד („ברוך ה' צורי, המלמד ידי לקרב ואצבעותי למלחמה"), נתחברו באותו זמן או קרוב לאותו זמן, קצת קודם נצחונותיו של יהודה המכבי וקצת לאחר נצחונותיו של זה. העוז והגאון שבמזמורי־ה„הלל" ובמזמורים האחרונים של ספר־תהלים מתאימים כל־כך לאותו זמן! — היתה להמנצחים הנלהבים הכרת־החדוה, שדבר גדול נעשה בימיהם ועל־ידיהם. השמחה היתה במעונם. בשמחת־גאון קראו, אפשר, לאחר נצחונותיהם על הגויים שכני ארץ־ישראל (עיין להלן, הסעיף הבא), מלב מלא רגש־נצחון:

כָּל גּוֹיִם סְבָבוּנִי — בְּשֵׁם ה', כִּי אֲמִילַם!
סַבּוּנִי גַם־סְבָבוּנִי — בְּשֵׁם ה', כִּי אֲמִילַם!
סַבּוּנִי כִדְבוֹרִים — דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ־קוֹצִים, —
בְּשֵׁם ה', כִּי אֲמִילַם! (תהלים, קי"ח, י'—י"ב).

הם, ה„חסידים" המוסרים נפשם על אלהיהם וארצם במלחמת־החירות, יכולים היו לקרוא בגאון:

יָקָר בְּעֵינֵי־ה' הַמָּוְתָה לַחֲסִידָיו (שם, קט"ז, ט"ו).

הם „שרו לה' שיר חדש" ובשרו „תהלתו בקהל־חסידים". בהפרזה, אמנם, אבל לא בלא יסוד, יכולים היו לשיר:

יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד, יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם:
רוֹמְמוֹת־אֵל בִּגְרוֹנָם וְחֶרֶב־פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם
לַעֲשׂוֹת נְקָמָה בַּגּוֹיִם, תּוֹכֵחוֹת — בַּלְאֻמִּים,
לֶאְסֹר מַלְכֵיהֶם בְּזִקִּים וְנִכְבְּדֵיהֶם — בְּכַבְלֵי־בַרְזֶל,
לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כָּתוּב, הָדָר הוּא לְכָל חֲסִידָיו.
הַלְלוּיָהּ! (קמ"ט, א', ה'—ט').

וברוממות־רוחם שכחו גבורי־יהודה לרגע אף את הצנע־לכתם עם ה' אלהיהם, ושכורי תאות חיי־ארץ, פרי הנצחונות המתמיהים והתכופים, קראו בגאון:

הַשָּׁמַיִם—שָׁמַיִם לַה' וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי־אָדָם.
לֹא הַמֵּתִים יְהַלְלוּ־יָהּ וְלֹא כָּל יֹרְדֵי־דוּמָה! (קט"ו, ט"ז—י"ז).

המנצחים הגדולים, מלאי קדושת־הרעיון ושמחה של מצוה, לא נצטרכו לעולם־הבא. חיי־ארץ כבשו בכחם להם ולעמם — ואת השמים השאירו לה' אלהיהם, — ובלבד שיתן להם למורשה את הארץ — ארץ אבותיהם ובניהם.

---

§ 3. יהודה המכבי והרחבת-הגבולים של ארץ-יהודה.

שנה ומחצה (מכסליו 165 עד הקיץ של שנת 163) יָשבו יהודה וסיעתו בשלוה. הסורים היו טרודים בגיוס חדש של שכירים ולא הרגיזו את מנוחתם של המתקוממים[1]. ויהודה לא יָשב בטל. הוא השתמש בזמן קצר זה ובצר, קודם כל, את הר־הבית, כדי שלא יהא קל לגויים לפרוץ אל בית־המקדש. הר־הבית המבוצר, שנבנו עליו חומות ומגדלים ומצב יהודי הושם בתוכו, היה תרים בפני חקרה, שנתבצרו בה הסורים והמתיוונים ושהיה בו חיל־מצב יווני. ואחר־כך בקש יהודה למצוא תרים אף בפני ההתפרצות לירושלים כולה. ולתכלית זו בצר את העיר בית־צור, שדרכה נסה לו'סיאַס להתנפל על ירושלים, כאמור. וכך היה ׳בטוח עכשיו במדה ידועה מצר ואויב מצד־דרום, ששם ישבו האדומים, שונאי־היהודים מאז. וביחד עם זה עסק בסדור־הצבא: שם עליו שרי־עשרות, שרי־חמשים, שרי־מאה ושרי־אלפים; דאג לעבודת האדמה החרֵבה והִלק את אדמת הבוגדים, שהרג או שהכריח לברוח, בין הנאמנים לדתם, וגם סִדר את משמרות הכהנים הנאמנים ליהדות החסידית.

אבל עד מהרה נסתבך במלחמות חדשות. קצת מאונס והרבה ברצון. בימים ההם לא היתה עוד ארץ־ישראל במציאות. היתה רק רצועת־ארץ קטנה וצרה, ששמה יהודה. ארץ זו השתרעה רק על שטח של חמש מילין מדרום לצפון ועל שטח של חמש מלין ומחצה ממזרח למערב (עיין היסט' ישר', ח"א, § 31). השאר היה כבוש בידי זרים. רוב ארץ־אפרים לפנים היה בידי השומרונים. הגליל היה „גליל־הגויים" במדה ידועה. וכך היו גם גלעד, ארץ בני־עמון, ועוד. כך מצאו את ארץ־ישראל שבי־הגולה בימי זרובבל וישוע ובימי עזרא ונחמיה. ובמובן המדיני לא נשתנה המצב לטוב במשך כל שלש מאות השנים, שעברו מימי שיבת־ציון עד ימי־החשמונאים. ואולם במשך תקופה ארוכה כזו אי־אפשר היה שלא יתפשט הישוב העברי אף במדינות הקרובות ליהודה. קבוצים או „כנסיות" של יהודים היו באדום, בארץ בני־עמון, בגלעד ובגליל, ועוד. והקבוצים הללו סבלו לא מעט מתגרת האליליים. היהודים היו גֵרים ועבדים על אדמת־

---

[1] ניזה, לאַקיר ואֶדוּאַרד מאיר מיחסים לזמן זה, על יסוד חשמונאים ב', י"א, י"ג—ל"ח, את הצעות השלום (עם חירות-הדת) מצד לו'סיאַס וסליחה כללית למורדים מצד אנטיוכוס אֶבפטור הקטן בחיי-אביו, שהיה אז בפרתיה, על-ידי תווכו של מינילאוס ומתוך לחץ הרומיים (עיין: Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christ., II, 211-216). ואולם המלים „לאחר שעבר אבינו אל האלים" (חשמו"ב, י"א, כ"ג) מראות ברור על זמן יותר מאוחר; ולחשוב, ביחד עם לאקיר ומאיר, מלים אלו לזיוף אין שום סבה.

אבותיהם. ואולם האליליים, שיָשבו על האדמה של מלכות־ישראל לפנים, מתיָראים היו תמיד, שמא תהא טענה ליהודים היושבים בתוכם על אדמה זו, שהחזיקו בה נכרים. וכשהתגברו יהודה והסיעה הלאומית העברית על חיילותיו של המלך הסורי, גדלה יראתם זו ביותר. ולפיכך — ונוסף על זה, כדי למצוא חן בעיני המלך הסורי־היווני, אדוניהם ואהיהם־ברוח — התחילו מציקים ליהודים שכניהם באופן נורא: הם שאפו לבער את ה„טוענים" הללו מקרבם. היהודים צעקו אל יהודה, כי ראו בו מגן ומציל. ויהודה השתמש במקרה זה כדי להרחיב את גבול־יהודה. הוא וסיעתו, שהרבו לקרוא בתורה ובנביאים, אי־אפשר היה שלא ירגישו בדבר בלתי־טבעי זה, שמכל ארץ־ישראל, שהובטחה לאבותיהם ושהיתה בידי דוד ושלמה, נשארה לישראל רק מדינת־יהודה הקטנה. ומאז ועד סוף מלכות־החשמונאים היתה אך שאיפה אחת למשפחה הלאומית הגדולה: לעשות מיהודה — ארץ־ישראל. רק אם נכיר בדבר זה נבין כהוגן את כל תקופת־החשמונאים מצד־המדיניות שבה.

קודם כל יָצא יהודה למלחמה על האדומים, שסייעו ללו'סיאס במלחמתו ביהודה ושהתנפלו על ישראל (כנראה, לא על היהודים שיָשבו בתוכם, אלא על יהודה וחילו). מימי גלות־בבל ואילך הרחיבו האדומים את מושבותיהם ואת שלטונם על כל דרום־יהודה, באופן שאפילו חברון היתה בידיהם (עיין בפרטות: G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, Berlin, 1903, SS. 17-25). לא יכלה להיות תקומה ליהודה כל עוד יהיו האדומים קרובים כל־כך לירושלים. יהודה המכבי הוכרח, איפוא, להלחם בהם. הוא הכה את האדומים על־יד מעלה־עקרבים מכה רבה ושלל מהם שלל רב. אחר כך התנקם במעונים, שבט אדומי־ערבי מדרום לים־המלח („בני־מעון" קורא גרֶץ בצדק במקום „בני־בַּיָן", υἱοὶ Βαίαν, שבחשמונאים א', ה', ד', שנתרגמו ב„כתובים אחרונים", שם, שם, שם, „יושבי בית־און"!), שבט, שנזכר ב„דברי־הימים" (ב', כ"ו, ז') ביחד עם ה„ערביים" ועדיין נשאר לו זכר בימינו בעיר־המבצר מַעַן, בעבר־הירדן, דרומית־מערבית לפֶּטְרָה. כפי הנראה, היו גם המעונים בעצה אחת עם האדומים או עם לו'סיאס. חוץ מזה, ה„ערביים" היו אז גם־כן, כהאדומים ממש, מ„שכני־ישראל הרעים", שכבשו מימי גלות־בבל ואילך שטחים גדולים מאדמת־ישראל, והכרח מדיני ולאומי חִיוני היה להוציא שטחים אלה מידיהם (דוקא הערביים הנבטיים התיחסו בחבה אל היהודים, מפני שהיו שונאי־האדומים מאז). בעל ספר־החשמונאים א' (ה', ד') אומר, ש„היו לעם לפח ולמוקש בארבם להם על הדרכים". יהודה סגר אותם בתוך מגדליהם ושרף את המגדלים באש על היושבים בהם. מעשה אכזרי זה היה תשובת־נקם על מעשה־ריגול והריגות מן המארב, שעשו המעונים לישראל. — יותר קשה היה ליהודה לעשות נקמה בבני־עמון, שאף הם סייעו להחילות הסוריים במלחמתם ביהודים. לבני־עמון היה חיל גדול בערך, ובראשם עמד שר־הצבא טימותיאוס. יהודה לא נלחם בהם מלחמה גלויה ומכרעת; בהתנגשויות קטנות ותכופות החליש את

כחם הצבאי מעט־מעט. ולאחר שכבש את יעזר ובנותיה, שב לירושלים כבד בשלל ושבע־נקמה, שהרי הטיל אימתו על כל אותם העמים הקטנים, שדרך ארצם היתה יכולה לבוא ההתנפלות הסורית על יהודה.

אבל בקש יהודה המכבי לישב בירושלים ולעסוק בקבוץ־הכחות ובסדור הענינים הפנימיים של הארץ—והנה באו רצים מגלעד בעבר־הירדן ומן הגליל, שהגויים מתנפלים על היהודים היושבים בתוכם ומבקשים להשמידם. כבר נהרגו כל אלף היהודים היושבים בארץ טוב, בעבר הירדן מזרחה (שופטים, י״א, ג׳; שמואל א׳, י, ו׳). ואף הגויים שבעכו, צור וצידון נתכנסו כדי להשמיד את כל היהודים מטעם, שכבר נתבאר למעלה. וביפו משכו הגויים את היהודים עם נשיהם וטפם אל תוך ספינות, כאילו רוצים הם לתת להם אפשרות להפליג לכל מקום שירצו, — וכשבאו הספינות בלב־ים, הטביעו את כל היהודים שבתוכם במספר 200 איש ואשה וילד (חשמ״ב י״ב, ג׳—ד׳). יהודה קורא ל„כנסת גדולה״ (ἐκκλησία μεγάλη). להחליט בדבר מלחמה חדשה וקשה אי־אפשר לו בלא שימלך ב„אנשי כנסת הגדולה״. ומכאן ראיה להשקפתי על „אנשי כנסת הגדולה״ (היסט׳ ישר׳, I, s, 39). „כנסת גדולה״ זו (אמנם, הפעם היא נקראת ἐκκλησία ולא συναγωγή) החליטה, בעצתו של יהודה, לחלק את החיל ולתת לשמעון 3,000 איש כדי שילך להלחם בגליל, ויהודה ויונתן אחיו נטלו 8,000 איש ויצאו אל הגלעד. שאר החיל נשאר בירושלים ויהודה מנה עליהם את יוסף בן זכריה ואת עזריה.

שמעון הכה את גויי־הגליל ורדף אותם עד לשערי־עכו. והיהודים שבגליל ובעמק־הירדן עדיין היו אז מועטים כל־כך, עד ששמעון יכול היה לקחת אותם ואת נשיהם וטפם ואת רכושם ולהוליכם לארץ־יהודה (חשמ״א, ה׳, כ״ג). זוהי עובדה חשובה מאד, אף אם נאמר, שלא הוליך את כולם, אלא את הנתונים בסכנה ביותר[1]. — ויהודה ויונתן עברו את הירדן, ושם נודע להם מפיהם של בני־נביות, שהיהודים שבגלעד נצורים הם בערים הבצורות: בצרה, בצר, עלמון, חשבון (כך תרגם כהוגן בעל „כתובים אחרונים״ את השמות Alema גם Chasphor שבחשמ״א, ה׳, כ״ו), מַקֵּד (או מקדה) וקרנים. יהודה וחילו השתערו על בצר וכבשוה, הרגו כל זכר בחרב, לקחו שלל ושרפו את העיר באש. על־יד רמת־גלעד, אל־סלט של עכשיו (בחשמ״א, ה׳, ט׳ ובקדמוניות, י״ב, ח׳, א׳, היא נקראת Διάθεμα, Δαθαῖμα — דותים, דותן, אבל Hölscher, S. 76 קורא בצדק „רמתא״ — רמת־גלעד), שבו היו היהודים נצורים ושכבר היו חיילותיו של טימותיאוס נכונים לכבישו בסערת־מלחמה, התנפל יהודה על

[1]) כבר הוכיחו Hölscher (בספרו הנז׳: Palästina in der persischen u. hellenist. Zeit, SS. 75, 81—82) גם Meisterman (Capharnaüm et Bethsaïde, Paris 1921, pp. 256-7 note), שהיו יהודים הרבה בגליל בכל הזמנים ולא מן הגרים בלבד נתהווה הישוב היהודי הצפוף והפטריוטי של הגליל (עיין גם-כן: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, ירושלים תרפ״ב, עמ׳ 128—129).

טימותיאוס והכה בחילו מכה רבה. כמו־כן שרף באש את רמת־גלעד ואת כל הערים הבצורות שבגלעד והכה את טימותיאוס שנית על־יד רפון או רבה; וכשברחו הגויים לעיר־קרנים, שהיה בה מקדש מפואר לעשתרות או, בכנויה הארמי, עַתַּרְעַתָּה („עשתרות־קרנים"), והסתתרו במקדש זה, השתער יהודה על קרנים, כבש אותה ושרף את מקדשה ביחד עם כל המסתתרים בתוכו. שכח יהודה המכבי, שכל הופעתו לא היתה אלא פרי התנפלותו של אנטיוכוס על בית המקדש שבירושלים. דוגמת אנוסי ספרד ופורטוגאל, שנרדפו על אמונתם ודעותיהם ומצאו מחסה באמסטרדאם—והם רודפים על אמונותיהם ודעותיהם את אוריאל אקוסטה ואת ברוך שפינוזה... התנצלות היה יהודה המכבי יכול למצוא אך בזה, שבעוד שאנטיוכוס התנפל על המקדש שבירושלים מתוך שאיפה לעקור את דת־ישראל ומתוך קנאה לתרבות־יון, שרף יהודה את המקדש שבקרנים רק בתור מבצר בלבד, שנשתגבו בו אויביו בסערת־המלחמה, ולא מתוך קנאה לדת־ישראל.

ואף בעבר־הירדן היו היהודים עדיין מועטים כל־כך, עד ש„יהודה אסף את כל בני־ישראל, אשר היו בגלעד, למקטן ועד גדול, עם נשיהם וטפם וכל רכושם — מחנה גדול מאד — ללכת אל ארץ־יהודה" (חשמ"א, ה', מ"ה). אם „אסיפה" זו היתה אפשרית, לא היה עוד המחנה „גדול" כל כך; אבל בוודאי אף כאן יש הפלגה ידועה. יהודה וחילו ומחנה היהודים השבים להמטרופולין הוצרכו לעבור על־יד העיר עפרון; ואולם אנשי־העיר סגרו עליהם את הדרך. יהודה לא רצה לשפוך דם חנם ושלח מלאכים אל יושבי־העיר, שיתנו לו לעבור, כמו שעשה, על פי ספור התורה, משה במדבר. אנשי־העיר לא נתרצו לכך, ויהודה הוכרח להלחם בה ולכבשה — ואז הכרית את כל זכריה והרס אותה עד היסוד בה. לאנשי בית־שְׁאָן (סקיתופולים) היוונים לא עשה יהודה רעה מפני שהשלימו עם היהודים, — סימן, שיהודה לא היה שואף לדמי־הגויים ומעשיו האכזריים במלחמה לא באו אלא מאונס.

בתרועה ובקול־זמרה שבו יהודה וחילו לירושלים עם כל היהודים מן הגליל ומן הגלעד. השמחה היתה גדולה. ואפשר, אז נתחבר והושר מזמור קי"ח:

מִן הַמֵּצַר קָרָאתִי יָּהּ — עָנָנִי בַמֶּרְחָב יָהּ — —
כָּל גּוֹיִם סְבָבוּנִי — בְּשֵׁם־ה' כִּי אֲמִילַם,
סַבּוּנִי גַם סְבָבוּנִי — בְּשֵׁם ה' כִּי אֲמִילַם,
סַבּוּנִי כִדְבוֹרִים, דֹּעֲכוּ כְּאֵשׁ־קוֹצִים —
בְּשֵׁם ה' כִּי אֲמִילַם[1].

[1] השווה: Graetz, Geschichte der Juden, II, 2[3], S. 352 (מתאים אל גריק-שפירו, ח"א, עמ' 365). ואולם שם, עמ' 451 (Note 17), הוא מפקפק בזה. ולדעת וילהויזן (Israelitische und Jüd. Geschichte, 7-te Aufl., SS. 247—8, Anm. 1), נתחבר והושר אז מזמור ס"ח.

רק דבר אחד לא־נעים אירע אז בירושלים. יוסף בן עזריה וזכריה, שנתמנו על המחנה הנשאר בירושלים, יָצאו אף הם למלחמה על בני־יבנה הנכרים, שאף הם הציקו ליהודים, למרות מה שיהודה אסר על שני המפקדים לערוך מלחמת־תגרה (ודאי אומר כך בעל ספר־חשמונאים כדי להצדיק את המפלה גם מצד זה). לו'סיאס, שאחר מפלתו על־יד עמאום ברח אל ארץ־פלשתים, שעיר יבנה היא בגבולה, יָצא לקראתם — והם ניגפו לפניו: לא היו מלומדי־מלחמה כהחשמונאים; או, כמו שאומר ספר חשמונאים א' בלשונו: „הם לא היו מזרע האנשים, שניתנה תשועה לישראל על־ידם" (השמ"א, ה', ס"ב, וב„כתובים אחרונים", ה', ס').

כדי להנקם בפלשתים ולההליש את לו'סיאַס הוכרח יהודה להלחם שנית בבני־אדום: הוא נסה להגיע לפלשת מצד־דרום. הוא לכד את חברון, שנטלו להם האדומים בזרוע, החריב את מבצרה ושרף את מגדליה. אחדים משָׂריו קבלו שוחד של 70,000 אדרכמונים ונתנו ידים להרבה מן האדוֹמים לברוח מן המגדלים. יהודה שפט אותם למות על־ידי בית־דין של צבא (חשמ"ב, י', כ'—כ"ב). אחר־כך עבר את מָרֵשָׁה (כך קורא יוסף בן מתתיהו קדמוניות, י"ב, ח', ו', במקום „שומרון", שבא בטעות בחשמונאים א'), כדי לעבור אל ארץ־הפלשתים, שסייעו ללו'סיאַס והציקו לישראל. בלילה התנפל יהודה על חופי יפו ויבנה, שהיהודים נהרגו בהם, ולשם נקמת דמי־עמו שרף את הנמלים החשובים הללו באש. וכשכבש את אשדוד, הרס את מזבחותיה ושרף את פסיליה. שוב אנו רואים אותו שוכח את כל מה שנשא הוא עצמו על דתו ואת הפתגם המאוחר קצת: „מה ששנוא לך אל תעשה לחברך"...

במלחמות הללו לא רק הגן יהודה על היהודים אֶחיו ועל דתם: הוא נסה גם להרחיב את גבול יהודה או, כמו שכבר אמרתי: לעשות ממדינת־יהודה — ארץ־ישראל. ועל־כן יש לקרוא למלחמותיו אלו בשם: „מלחמות־ההרחבה". כמובן, לכבוש את הגליל ואת הגלעד או את אדום ואת ארץ בני־עמון כבוש מתמיד ולהציב חיל־מצב בתוכן לא היה יכול: כחותיו הצבאיים לא הספיקו לכך. אבל שלא היתה כאן מלחמת־מגן בלבד — בזה כמעט אין לי ספק.

אין אנו יודעים כמה נמשכו המלחמות הללו: אם נמשכו שנה ומחצה (מחורף 165 עד קיץ 163) או פחות מזה. אפשר שבינתים — כלומר, בין המלחמה הראשונה באדום ובמעוֹנים ובבני־עמון ובין המלחמה בגליל ובגלעד, ובין שתי מלחמות אלו לבין המלחמה השניה באדום — או אחר כל שלש המלחמות, היה זמן ידוע של שלום בארץ. ובזמן זה השתמשו יהודה והחסידים והסופרים, חבריו לקנאת־הדת, לסדר חלק מכתבי־הקודש: „יהודה אסף גם־כן (כנחמיה) את כל הספרים, שנתפזרו בשעת המלחמה שהיתה לנו, והם עמנו" (חשמונאים ב', ב', י"ד). אם יש אמת במסורת זו, שבאה, אמנם בספר מלא, בצד ידיעות היסטוריות חשובות, גם דברי־אגדה (חשמונאים א' אינו יודע מזה כלום),

יש לראות בזה חתימת־הנביאים, בעוד שבימי עזרא ונחמיה היתה חתימת התורה (החומש וספר יהושע). „חתימה" זו, אם נעשתה בימי יהודה המכבי, יכולה היתה להעשות רק בימים אלה (164 קודם ספה"נ), שבהם לא נתיָראו היהודים מהתנפלותם של הסורים על ירושלים, בעוד שבשאר כל השנים, קודם חנוכה ולאחר מלחמות־ההרחבה ועד שנהרג יהודה במלחמה, לא היה אף זמן מועט, שיהא שעת־כושר לעבודה רוחנית כזו.

---

§ 4. השגת האבטונומיה הפנימית.

כבר ראינו, שאַנטיוכוס אֶפיפאַנס הלך להלחם בפרתיים. אף במלחמתו זו לא הצליח כמו במלחמות נציביו ומפקדיו ביהודה. המלכות הסורית הלכה ורקבה. אנטיוכוס נצטרך לממון הרבה: במלחמות הבלתי־מוצלחות נתבזבזו כל אוצרותיו; והחיילים השכירים דרשו כסף לרוב. וכשם שבזז את בית־המקדש היהודי בירושלים, כך נסה לבוז גם את המקדש האלילי שבמדינת־עילם. אבל כהני־המקדש קוממו לו את העם העילמי — והוא הוכרח לברוח בדרך העולה לבבל. ובדרך זו מת בשחפת מהירה בשנת 164 בעיר הפרסית טַבַּי (אפשר, ששמה של עיר זו גלום במלות: „ויטע אהלי אפדנו בין ימים להר צבי קודש ובא עד קצו ואין עוזר לו" — דניאל, סוף י"א — ו„צבי" הוא „טבי", וכן: „ואל הצבי", — שם, ח', ט' —, אלא שנשתבשו המעתיקים וחשבו, שהכונה ל„ארץ־הצבי", כמו בדניאל, י"א, ט"ז, ועל־כן הוסיפו מלת „קודש"; ואולם החכמים החדשים קוראים גַבַּי — Γάβαι במקום Τάβαι, Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christ., II, 220—221). אפשר, שמת באמת מתוך חרטה ושברון־לב, וכפי עדותו של ההיסטוריון פוליביוס — אף מתוך טירוף־הדעת — מפני שלבו נְקָפוֹ על חלול המקדש בעילם (פוליביוס) ובירושלים (חשמ"א, ו', י' ואילך). ואולם מה שמספר ספר חשמונאים ב' (א', י"ג—ט"ז וכל פרק ט') על חזרתו בתשובה ומכתבו הטוב אל היהודים אינו אלא דברי־אגדה. שבאמת נטרפה דעתו פחות או יותר קודם מיתתו יש לראות ממה ששכח אז, שכבר מינה את לוסיאַס אפיטרופוס לבנו — והפקיד לאפיטרופוס ושליט על הארץ עד שיגדל בנו את פיליפוס. לוסיאס לא רצה, כמובן, לפַנות מקום לפיליפוס. ובדאגתו לשלטונו בשם המלך־הנער אנטיוכוס החמישי אֶבפאטור (164—162) לא מצא שעת־כושר להלחם ביהודה המכבי. יהודה השתמש בזה והתחיל לצור על חיל־המצב שבחקרה כדי להשתחרר מעול הסורים לגמרו (163/2). ובחקרה יָשבו אז גם המתיונים, כאמור; ובכן שלחו אלה אל לוסיאס מלאכים, שהתאוננו על יהודה ועל החסידים והאשימום, שהם הורגים את בעלי־בריתו של המלך ומחרימים את רכושם (מה שהיה אמת), ועוד מעט ויפרקו מעליהם את עול הסורים לגמרו (ואף זה היה אמת). אז יָצא לוסיאס ביחד עם המלך הצעיר בראש מחנה גדול ועצום, שהיו לו פילי־מלחמה, לקראת יהודה. לוסיאס

צר על בית־צור המבוצרת. יהודה הוכרח להסיר את המצור מעל הקרה, ובלא־מורך, שלא יָדע מעולם, יצא לקראת לוסיאס והמלך הצעיר וצבאם, שהיה עצום מצבאו הרבה. על־יד בית־זכריה (ולא „בית־סוחרה", כמו שכתוב ב„כתובים אחרונים"), בין בית־צור ובין ירושלים, נפגשו היהודים והיוונים. כאריות נלחמו היהודים. אלעזר, אחיו של יהודה, ראה מגדל יפה ביותר על גבי פיל מקושט והשב: בוודאי המלך יושב בו; ובחרף־נפש הבקיע לו דרך בין המון הנלחמים ותקע חרב בבטנו של הפיל, — ובזה דמה להרוג את המלך. אבל הפיל נפל עליו בכל כָבְדו ומעך אותו תחתיו עד שמת. זה היה הקרבן הראשון, שהקריבו האחים החשמונאים על שדה־הקרָב. ואולם כל גבורותיהם של היהודים היו לשוא. חיל־הסורים היה עצום מן החיל היהודי שבעתים. וגם אנשי בית־צור לא יכלו להחזיק מעמד זמן מרובה. אמנם, הם הֵגנו על העיר בתחבולות־מלחמה ובגבורה רבה; אבל השנה היתה שנת־השמיטה, שלא זרעו ולא קצרו בה היהודים, והלחם האצור אזל מן העיר מפני שנתקבצו לתוכה יהודים מכל הסביבה, ועל־כן הוכרח החַיל היהודי להכנע. חוץ מזה היה בבית־צור בוגד, מן החיל היהודי, שהיה מגלה את הסודות של היהודים לאויב, ורודוקוס (בטעות במקום צדוק?) שמו (חשמ"ב, י"ג, כ"א). בית־צור נבקעה לפני לוסיאס והוא שם מצב בתוכה. ולאחר שאף חילו של יהודה הוכרח להסוג אחור אל ירושלים, עמדו לוסיאס וחילו עד מהרה לפני שערי־העיר — וכבר שמו מצור על הר־ציון, שאף הנצורים בו היו צפויים לרעב מפני השמיטה (קיץ שנת 163).

ואולם רֶוח והצלה עמדו ליהודים ממקום אחר: לוסיאס שמע, שבא פיליפוס לגזול את השלטון מידו. ועל־כן אנוס היה להסיר את המצור ולמהר לאנטיוכיה. ואז קרא לשלום ליהודה וסיעתו ונתן להם מה שבקשו החסידים והחשמונאים מתחלת־השמד: חירות־הדת ואבטונומיה פנימית גמורה. ואת מינילאוס, מקור כל הסכסוכים, המית מיתה משונה: חָנק באֵפר. אמנם, לוסיאס הרס את החומות ואת המבצרים על הר־ציון (למרות מה שלדברי חשמ"א, ו', ס"ב, הבטיח אחרת), וכך הכניע את היהודים במובן המדיני והצבאי; אבל הנצחון הרוחני היה על צדם של יהודה וסיעתו. הם השיגו את מבוקשם — להיות בני־חורין בארצם בכל הנוגע להנהגתה הפנימית: לעבוד את אלהיהם ולשכלל את תרבותם באין מפריע. מאורע חשוב זה אירע בשנת 163 קודם ספה"נ.

ומכאן ואילך פסקה המלחמה להיות מלחמת־הדת או מלחמת־התרבות. אף אחד ממלכי־סוריה שאחר אַנטיוכוס אֶפיפאנס לא נסה עוד ליַוון את היהודים ולהעבירם על דתם. ולפיכך נשתנתה מכאן ואילך תכלית המלחמה של החשמונאים: היא נעשתה מלחמה בעד השלטון בין המפלגה הלאומית־המדינית ובין הסורים והמתיוונים תומכיהם. והילכך היו בין הנלחמים במחנה

החשמונאים הרבה — ומן הקנאים לדתם ביותר —, שחשבו את המלחמה לנגמרת מיד אחר הנחותיו הגדולות של לו׳סיאס. כאלה היו ה„חסידים״ וה„סופרים״, בשבילם שב לקדמותו המצב, שקדם לאנטיוכוס הרשע, המצב של שלוה והתפתחות פנימית, שהיה ליהודה בימי הפרסיים, התלמיים והסיליקיים הראשונים. רק הלאומיים־המדיניים שבהם, וביחוד משפחת־החשמונאים ורוב החיל, שדבק בהם בכל לב, הכירו והבינו, שאַבטונומיה רוחנית בלא חירות מדינית גמורה הוא דבר תלוי על בלימה ושהענינים המדיניים נשתנו הרבה ממה שהיו ב„ימים הראשונים הטובים״, ועכשיו אי־אפשר לה ליהודה הקטנה שלא להסחף בזרם של המאורעות המדיניים, שעל־ידיהם נזדעזעה קדמת־אסיה כולה.

ושצדקו הלאומיים־המדיניים ולא הלאומיים־הדתיים — דבר זה הוברר לאחר זמן קצר.

---

§ 5. נצחונות חדשים. יום-ניקנור.

לו׳סיאס, שהסיר את המצור מעל ירושלים, מהר לאנטיוכיה, יָצא למלחמה על פיליפוס ונצח אותו. ואולם ימי־שלטונו לא אָרכו.

בשנת 162 ברח דימיטריוס הראשון סוטר, בנו של סיליקוס הרביעי, ובכן — בן־אחיו של אנטיוכוס אֶפיפאנס, מרומי, ששם היה בן־תערובות כאנטיוכוס אֶפיפאנס. אנטיוכוס זה גזל את הכסא ממנו. ודימיטריוס חשב, שלאחר שמת אנטיוכוס דודו בלא בן מבוגר, מן הדין הוא, שיֵשב הוא, דימיטריוס, על כסא־אביו. דימיטריוס נלחם בלו׳סיאַס ונצח אותו, ואז רמז להרוג את לו׳סיאס ואת הקטן אנטיוכוס החמישי אֶבפאטור ונעשה מלך על סוריה.

ולדימיטריוס זה בא יקים או (בשמו היווני) אַלקימוס (בלא שם יווני כבר אי־אפשר היה אז אף למי שאינו מתיוון גמור, ואחד מראשוני התַּנאים קרוב לאותו זמן נקרא „אנטיגנוס איש־סוכו״) והציע לפניו, שימסור לו את הכהונה הגדולה, והוא יהא נאמן לסורים, לא כיהודה ואֶחיו, שהושבים מחשבות לפרוק מעליהם את עול־הסורים לגמרו. במשך שנות 165—162 (מחנוכת־הבית עד אלקימוס) היה יהודה המכבי, כפי הנראה, כהן גדול או ממלא־מקומו: אך באופן נומינאלי נחשב לכהן גדול מינילאוס עד שנהרג בשנת 162 (השוֵה קדמוניות־היהודים, י״ב, ט׳, ז׳, אל חשמונאים ב׳, י״ג, ג׳, ה׳). כי יוסף בן מתתיהו מפקפק בדבר: במקום אחד (קדמוניות, י״ב, י״א, סוף ב׳) הוא אומר, שהיה יהודה המכבי כהן גדול שלש שנים; ובמקום אחר (שם, כ׳, י׳) אינו מונה אותו בין הכהנים הגדולים: הוא מונה את אלקימוס מיד אחר מינילאוס ואומר, שבמשך שבע שנים היתה הכהונה הגדולה פנויה לגמרה (עיין על זה: Graetz, II, 2³, S. 365, Anm. 3). שירר משער, שחוניו הרביעי היה כהן גדול באותם הימים (עיין: Schürer, Gesch. d. Jüd. Volkes, etc., I ⁴,

(S. 215, Anm. 16); אבל אינו קובע מסמרות בדבר. לדעתי, אפשר, שיהודה היה ממלא־מקומו (סָגָן) של הכהן הגדול במשך שלש שנים בתור כהן ו„משוח מלחמה"; וסגן כזה היה בימים ההם, שלא שימש בהם שום אדם בכהונה גדולה, ככהן גדול לכל דבר; אלא שיהודה לא רצה לקרוא על עצמו שם „כהן גדול" כדי שלא יתרעמו החסידים על נטילת הכהונה הגדולה מבית־צדוק, שלו היתה למורשה כאלף שנה וככר נתקדש בית זה בקדושה יתרה (השוֵה: „הודו לבוחר בבני־צדוק לכהן" שבבן־סירא העברי, נ"א, מ', במקור העברי). וממלא־מקום של כהן גדול היה דבר רגיל ביהודה קודם החשמונאים ובימיהם. כמה פעמים עזבו החוניו'יים את ירושלים והלכו לאנטיוכיה כדי לעמוד לפני המלך. והחשמונאים המאוחרים — יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי — היו עושים מלחמה לפעמים במשך שלש שנים רצופות במדינות רחוקות מירושלים, — ומה היו עושים אז בלא כהן גדול ביום־הכפורים? — בעל־כרחך אתה אומר, שהיו מתקינים להם ממלאי־מקום. וכזה היה — ויותר מזה היה — יהודה המכבי. הוא היה יותר מזה מפני שמינילאוס נחשב למפיר־ברית, שפקעה כהונתו הגדולה, וחוניו השלישי (או הרביעי), הכהן הגדול באמת, היה על אדמת־נכר, במצרים. ויהודה היה גם משוח־מלחמה וגם השליט על הארץ ומנהיג־האומה, ככהנים הגדולים שקודם אנטיוכוס אֶפּיפאנס. אבל סוף־סוף כהן גדול ממש לא היה. ראשית, קשה היה בימים ההם, ימי שלטון ה„חסידים", למַנות לכהן־גדול אדם עוסק בשפיכות־דמים, יהא אפילו במלחמה בעד האמונה והאומה. ויהודה הרי גם השתמש לרע בשלטונו הצבאי. הוא התנהג עם המתיוונים ועם כל מי שנועז לנטות מאחריו בקשיות מרובה (עיין חשמ"א, ז', ו' ואילך); ולדעתו של גרֶץ (Gesch. d. Juden, II, 2², S. 236), מרמזת על זה הברייתא: „מעשה באחד, שרכב על סוס בשבת בימי־יוונים, והביאוהו לבית־דין וסקלוהו — לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך" (סנהדרין, מ"ו ע"א; יבמות, צ' ע"ב). ושנית, לא היה יהודה המכבי ממשפחת הכהנים הגדולים — ובאותו זמן עדיין אי־אפשר היה לצייר, שיתמנה כהן־הדיוט לכהן־גדול. — ולעומת זה היה יקים או אלקימוס, כנראה, ממשפחת כהנים גדולים (ולא „כהן־גדול", כמו שכתוב בחשמ"ב, י"ד, ד' וז'). ואף קרוב לה„סופרים" היה ויותר „רוחני" מיהודה המכבי. המדרש חושב אותו לבן־אחותו של אחד מן ה„זוגות" — יוסי בן יועזר איש צרידה (ב"ר, פס"ה; עיין גרֶץ, שם, עמ' 367—369, ו„משא ארץ־ישראל" לדירנבורג, תרגום מבש"ן, עמ' 22, הערה 2). ולפיכך ראוי היה לשמש בכהונה גדולה.

מתחלה לא היה יקים מתיוון כלל. הוא היה אחד מן ה„בינונים" ו„רודפי־השלום". הוא היה רחוק מן המתיוונים מטפוסם של יאזון ומינילאוס מצד אחד ומן הקנאים־הלאומיים מטפוסם של החשמונאים מצד שני. הוא נשא את נפשו לכהונה הגדולה ושאף להחזירה לקדמותה, כמו שהיתה קודם לאנטיוכוס אֶפּיפאנס, כשהיתה בת־חורין בפנים־המדינה ומשועבדת מחוצה לה.

והוא לא היה יכול לנשוא את עריצותו של יהודה המכבי, שככל מנצח ומצליח במלחמה ביותר, נעשה קיצוני ביחסו אל כל מתנגדיו, שרדף אותם בלא חמלה כמו שרדפו הם את בעלי־בריתו כשהשלטון היה בידם. והילכך בקש יקים, שהמלך דימיטריוס יכתיר אותו — את החוטר מגזע הכהנים הגדולים — בכתר הכהונה הגדולה ויהרוג את יהודה או יגרש אותו מארץ־יהודה: כי כל עוד יהא יהודה המכבי ביהודה לא יהיה שלום בארץ (חשמ״ב, י״ד, ו׳—י״א). מקצת אמת היתה בתלונתו על עריצותו של יהודה ועל שאיפתו לשלטון גמור; אבל במה שפנה לעזרתו של המלך הנכרי כבר הראה את כל תכונתו. לא על הכח הפנימי — חבת העם לכהנו הגדול — נשען יקים־אלקימוס, אלא על הכח החיצוני. וכשהמלך מִנָּה אותו כהן־גדול, שלח אותו לירושלים בלוית — חיל סורי תחת פקודתו של באקחידס היוני...

ואף־על־פי־כן נטו אחר יקים סופרים וחסידים הרבה, כלומר, דוקא הלוחמים היותר נאמנים בצבאותיהם של החשמונאים. והדבר מובן: אדוקים אלה נלחמו רק על דת־אבות ועל קיום האומה הישראלית. דימיטריוס לא התקומם עוד לא על זו ולא על זה, ואך רצה להראות, שעדיין הוא השליט העליון ביהודה, כמו שהיו מלכי־פרס ומלכי בית־תלמי וראשוני הסיליקיים במשך שלש מאות שנה, החל מימי גלות־בבל ושיבת־ציון. העם ביהודה התרגל לשעבוד קל זה. ויקים הרי כהן היה ממשפחת הכהנים הגדולים וקרוב לאחד מגדולי־ה„סופרים", כאמור, — ואיך לא יתנו בו אמון? — התביעה לחירות דתית נתמלאה; יהודה המכבי, עם כל דבקותו בתורת־ה׳, היה חייל — אדם צבאי ומדיני, שהעיקר בעיניו סוף־סוף — החירות המדינית הגמורה והשלטון המדיני, ובכן — תכלית חולונית בעיקרה, שהרי גזרותיו של אנטיוכוס הרשע בטלו זה כבר, — ומה להסופרים והחסידים ולטעמים מדיניים וחולוניים בלבד? וכי על אלה בלבד ישפכו את דמם בפרט ודם־אדם בכלל? — ולפיכך, כשדבר אליהם יקים טובות וקרא להם לשלום, קבלו אותו בשמחה: „קהל־סופרים נתקבץ אל אלקימוס ואל באקחידס לבקש מישרים (δίκαια). והחסידים היו הראשונים בבני־ישראל, שבקשו שלום מהם. כי אמרו: איש כהן מזרע־אהרן בא עם הצבאות ולא ירע לנו" (חשמ״א, ז׳, י״ב, י״ד). רק יהודה וסיעתו לא האמינו ביקים. כאן נתגלתה התהום, שהיתה מצויה בין החשמונאים ובין החסידים והסופרים מעיקרם, אלא שבימי־השמד נתכסתה על־ידי התכלית המשותפת. יהודה וחבריו האמינו רק באותו שלום, שימסור גם את השלטון המדיני בידם, ובאותה חירות גמורה, שלא תהא תלויה בחסדו של המלך הסורי ופקידיו. הם ראו חירות פנימית, דתית ולאומית־חברותית, אך במקום שיש עמידה־ברשות־עצמו של העם, קוממיות מדינית גמורה. אמנם, יקים ובאקחידס שלחו דברי־שלום ליהודה המכבי ואָחיו; אבל „הם (יהודה ואחיו) לא שמעו לדבריהם (של יקים ובאקחידס), כי ראו, שבאו בצבא רב" (חשמ״א, ז׳, י״א). כהן גדול, שמבקש שלום, לא ישען על צבא זר ורב.

ואמנם, עד מהרה נתגלה הדבר, שיהודה וסיעתו צדקו בחשדם. למרות הבטחתו של יקים להחסידים והסופרים, שלא ירע להם, הרג (הוא או באקחידס) 60 איש מהם, שחשד בהם, שהם קרובים ברוחם להחשמונאים ומתנגדים למלך, כדבר שכתוב: „בשר־חסידיך להיתו א״ץ, שפכו דמם כמים סביבות־ירושלים—ואין קובר" (חשמ״א, ז׳, ט״ז—י״ז). במוחו של מחבר ספר־חשמונאים א׳ עדיין מדמדם הזכר הרחוק והקלוש מן היחס והקשר, שיש בין מזמור זה שבתהלים (ע״ט, ב׳—ג׳) ובין המאורעות בתחלת ימי־החשמונאים...

עתה ראו החסידים והסופרים, כמה טעו ביקים. אפשר, שלכתחילה לא היה אכזרי ולא רצה לעשות הֶרֶג בעמו; אבל כבר אמר המשורר הגרמני: „השלטון מביא לידי שפלות" (Herrschen macht gemein). כח־הזרוע של באקחידס, שעמד על ימינו של יקים, קלקל את האדם הקטן והרודף אחר הכבוד, וקשה היה לו לעמוד בנסיון ושלא להתנקם באויביו ולהתרצות אל דימיטריוס אדוניו בראשי האנשים האלה... בהריגת מספר עצום כזה של מתנגדים דִמה להשקיע את התנועה הלאומית בדם. ובאקחידס דמה אף הוא כמותו: מעתה לא עוד יעיזו הלאומיים להרים ראש. ועל־כן עזב באקחידס את ירושלים (אפשר, על־פי דרישתו של העם והסכמתו האנוסה־למחצה של יקים) והלך לו לארצו לאחר שהשאיר גדוד סורי לא־גדול לפקודתו של הכהן הגדול.

וכשאך שמע יהודה, שבאקחידס עזב את הא״ץ, התחיל מציק לאלקימוס ולבעלי־בריתו. הטבח, שעשה הכהן הגדול בחסד הנכרים בטובי־האומה, הסיר מעליו את לבו של העם. וישוב נוספו הרבה מן החסידים והסופרים על חילו של יהודה — ואלקימוס והיל־המצב הסורי לא יכלו לעמוד בפניו. אז הוכרח אלקימוס לשוב אל המלך, לדבר לפניו רעות על יהודה וסיעתו ולבקש ממנו עזרה צבאית יותר חשובה.

דימיטריוס התאנף. אין עצה ואין תחבולה נגד המורדים היהודיים זולת הרג ואבדן!—והוא שולח לתכלית זו ליהודה אחד משרי־צבאו היותר חשובים— את ניקנור, וצבא רב מאד עמו. ניקנור מנסה לתפוס את יהודה בערמה. הוא קורא לו לשלום ומבקש, שיבוא לנהל עמו משא־ומתן של שלום. יהודה העשוי לבלי חת בא, מדבר עם הסורי הערום, שיעץ לו לשאת אשה ולראות בטוב, — מה שעשה יהודה לפי חשמונאים ב׳, י״ד, כ״ה. אבל עד מהרה הכיר יהודה בכוונתו המסותרת של ניקנור (או מודיעים אותו כוונה זו) ונזהר ממנו (זהו הגרעין ההיסטורי שבאגדות הנאות שבספר השמ״ב, י״ד, י״ח ואילך). לא נשאר לניקנור אלא לצאת למלחמה גלויה על יהודה וחילו. יהודה פגע בו על־יד כפר־שלם, צפונית־מערבית לירושלים (מקום זה נזכר בברייתא בעבודה זרה, ל״א ע״א, ובירושלמי, ישם, פ״ה, ה״ד); ואף־על־פי שיהודה מפיל מחילו של ניקנור 500 איש, עם כל זה אין מלחמה זו מוכרעת. ניקנור מוצא לנכון ללכת לירושלים ולהזק שם את היל־המצב. ובכעסו על אי־הצלחתו בכפר־שלם הוא מדבר קשות עם הכהנים, שיצאו לקראתו בדברי־שלום וקבלוהו

בכבוד, מנופף ידו כלפי בית־המקדש ומאיים, שאם לא ימסרו הכהנים לידו את יהודה המכבי וחילו, ישרוף את הבית הזה. כנראה, חשב, שהכהנים הם בעצה אחת עם יהודה. אפשר, כך הלשינו אליו המתיוונים את הכהנים הנאמנים לדתם.

ומירושלים נוסע ניקנור עם חילו וחונה בבית־חורון, במקום מוכן לפורענות להסורים: הרי שם נינף סירון המפקד (עיין למעלה, § 2). ויהודה חנה בעיר הקטנה חדשה, שלשים רים (סטאדיות) מבית־חורון (ואפשר, זוהי „עיר חדשה שביהודה", שנזכרה במשנה, עירובין, פ"ה, מ"ו, ולא זו שבנחלת שבט יהודה דוקא, שנזכרה ביהושע, ט"ו, ל"ז, ואין לערבב את שתי אלו, כמו שעושה שירר (Geschichte der Jüd. Volkes etc,. I[4], S. 218, Anm. 28). בי"ג לאדר, שנת 161, התלקחה המלחמה המכרעת בין ניקנור ובין יהודה— ויהודה ניצח נצחון אדיר ועצום. עוד בתחלת המלחמה נהרג ניקנור עצמו. החיל הסורי, שמת מפקדו, נבהל ונסתכסך, השליך את כלי־זינו, עזב את עגלות־צמדתו ונס במהומה ומבוכה. היהודים רדפו אחר אויביהם עד גזר, ובדרך יָצאו יהודים מכל הכפרים והעיירות („עם־הארץ", שהיה מסור לעמו ולדתו והמלחמה בסורים היתה לו מלחמת־מצוה) והתנפלו על האויב הנס מנוסת־חרב וכמעט שהשמידוהו. האכר היהודי היה המשַמר הדתי והפטריוט הלאומי; והוא הוא שהציל את היהדות בתקופת־החשמונאים הראשונה. יהודה והילו מצאו שלל רב, כרתו את ראשו ואת ימינו של ניקנור ותלו אותם על־יד ירושלים בתור עונש על שהרים ימינו נגד בית־המקדש וחשב מחשבה רעה לשרפו. הנצחון היה גדול ומכריע כל־כך, עד שעשו את „יום־ניקנור" — יום־טוב (הוא נזכר ב„מגילת־תענית", פרק י"ב; ועיין תענית, י"ח ע"ב, וירושלמי, שם, פ"ב, הי"ב). ונפלא הדבר: למרות מה שיום י"ג אדר הוא יום ערב פורים (תענית־אסתר עדיין לא היתה קבועה אף בימי מסכת סופרים, פי"ז, ה"ד, ופכ"א, ה"א), לא נזכרה הזדמנות מפליאה זו—שנעשתה תשועה גדולה ליהודים בערבו של אותו יום, שבו ניצלו היהודים מאויביהם בימי אחשורוש — בספר חשמונאים א' כלל. מזה הוציאו חכמים הרבה משפט נמהר, שמגילת־אסתר אינה אלא רומאן היסטורי, שיסודו בשאיפתו של ניקנור להשמיד את היהודים, וניקנור ודימֶטריוס אינם אלא כנויים להמן ואחשורוש, כמו שמרדכי אינו אלא כנוי ליהודה המכבי (ואסתר למי היא כנוי?). ואולם כבר ראינו (עיין היסט' ישר', ח"א, § 38, ה"י), שאין יסוד מוצק להשקפה זו. ספר חשמונאים ב', שמסיים ב„יום־ניקנור", מזכיר (ט"ו, ל"ו), שיום זה חל „יום אחד קודם יום־מרדכי" (Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα; ב„כתובים אחרונים", חשמ"ב, ט"ו, מ"ג, נאמר במקום זה: „ימי־הפורים", שלא בדיוק, כדרכו של המתרגם). אפשר, שבימי בעל חשמונאים א' עדיין לא היה אף חג־הפורים קבוע כל־כך בישראל: הרי ראינו למעלה (§ 2, קרוב לסופו), שבמארוקו היו רוב הקהלות הישראליות אף בזמן מאוחר מזה של בעל השמ"א יודעות את חנוכה ואינן

יודעות את פורים. והרי עוד מסכת־סופרים (פי"ז, ה"ד) אומרת: „רבותינו שבארץ־ישראל נהגו להתענות — תענית אסתר — אחר ימי הפורים מפני ניקנור וחבריו".

---

§ 6. הברית עם רומי. — יהודה המכבי נופל במלחמה.

הנצחון המכריע על ניקנור הגדיל את ערך כחה המדיני של א"י יהודה בעיני היהודים עצמם ובעיני שכניהם. יהודה המכבי הראה לדעת, שהמדינה הקטנה יכולה להתחרות בגבורה עם ארצות גדולות וחזקות. ועוד בדבר אחד נוכחו יהודה ואחיו: שאין תקוה לחירות גמורה זולת השתחררות מעול־הסורים. אחר כל ההבטחות מצד מלכי־סוריה, שלא יתערבו בעניניה הפנימיים של יהודה, בא דימטריוס והטיל על היהודים בחזקת־היד של צבאו כהן־גדול, שהעם לא בחר בו ושלא היו מחשבותיו כמחשבותיה של האומה ברובה. והדבר מובן: מלכי־סוריה לא הבינו כלל וכלל את התנועות הפנימיות, שתָססו ביהודה, ולא ראו בהכרעת־הכף לצדה של אחת מן המפלגות המתרוצצות בקרבה אלא ענין מדיני טהור, בעוד שבאמת היה זה תמיד ענין מדיני ודתי כאחד. כדי להפטר מהתערבות כזו צריכה, איפא, יהודה לעמוד ברשות־עצמה לגמרה. אבל איך אפשר להשיג עמידה בת־חורין כזו? — הרי אין היהודים יכולים להיות בטוחים לעולם, שהמלך הסורי לא ישלח עוד צבא ועוד צבא — עד שישעבדם מחדש. ולפיכך מן ההכרה לבקש בעלי־ברית חזקים, שיסייעו לחירותה של יהודה ובמדה ידועה יהיו אחראים בעד חירות זו.

ובעלי־ברית כאלה אפשר היה למצוא אז רק — ברומי התקיפה. עדיין לא תקע אז הנשר הרומי את צפרניו החדות בלבה של קדמת־אַסיה; אבל זה כבר היתה סוריה נשמעת לשליטי־רומי במדה מרובה. עוד מימי הנצחון הגדול על אנטיוכוס השלישי (הגדול) על־יד מאַגניסיה (190) היתה רומי נוטלת בני־תערובות ממלכי־סוריה: כאלה היו גם אנטיוכוס אֶפיפאנס וגם דימטריוס סוטר, שיהודה המכבי גלחם בהם והוסיף להלחם. כבר ראינו („היסט' ישר'", ח"א, § 63), באיזה טון דרש פופיליוס לֵינאַס הרומי מאנטיוכוס אֶפיפאנס, שיסתלק מכבוש מצרים. ומבנו של זה האחרון, אנטיוכוס אֶבפּאַטור החמישי, ומאפיטרופסו לו'סיאס דרש הסינט הרומי, שיפחיתו את מספר הצבא הסורי (פוליביוס, XXXI, 12). ועוד בימי לו'סיאס ואֶבפּאַטור השיגו היהודים הנחות ידועות על־ידי לחץ מצד הליגאַטים הרומיים בסוריה, קווינטוס מֶמיוס וטיטוס מאַניוס (מאניוס סֶ־גיוס), כמו שנראה מתוך התעודה שבחשמונאים ב' (י"א, ל"ד—ל"ח; עיין: Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Chr., II, 212—213). ובכן היתה רומי כעין „גבוהה מעל גבוהה" בסוריה. וכמה טבעי הוא, איפוא, הדבר, שיהודה המכבי, בשאיפתו לבצר את מעמדו ולשחרר את יהודה

מעול־סוריה, מנסה לכרות ברית עם הרומיים. ברית כזו הרי תהא סימן של חירות, של עמידה ברשות־עצמה לארץ־יהודה. והרומיים, שהחזיקו בכלל: „הַפְרֵד ומשול!", יכלו אך לשמוח על שנעשה קרע במלכות הסורית, שנתיָראו ממנה תמיד, שמא תתחזק ותהא להם למוקש באַסיה. ולפיכך אין להטיל ספק (כמו שעשה, למשל, Willrich בספרו Judaica) בברית זו. שירֶר (I⁴, 220) מטעים, שהתנאים שבספר־הברית הם טובים יותר לרומיים מליהודים,— מה שמוכיח, שאף תכנה של הברית כפי שהוא מצוי בחשמונאים א' (ח', כ"ג—ל"ב) נכון הוא: אלמלא כן היה הסופר הלאומי מכריע את הכף לצד עמו. אמנם, בדבריו אלה של שירר יש להטיל ספק. המלות: „כפי שיחייבם מצב־הדברים" (ὡς ἄν ὁ καιρὸς ὑπογραφῇ αὐτοῖς) מצויות לא רק בתנאים הנוגעים ליהודים (ח', כ"ה), אלא גם בתנאים הנוגעים לרומיים (ח', כ"ז). והרי זה העיקר. אבל על כל פנים אין כאן הכרעה לטובת היהודים; ודבר זה בלבד מספיק להוכיח, שלפני ההיסטוגראַף היהודי היו תעודות היסטוריות אמתיות. ואף כל ההפרזה בשבח־הרומיים שבחשמונאים א' (ח', א'—ט"ז) עם כל הטעויות, שיש בזה, מובנת היא רק אם ברית זו אינה בדויה מן הלב: זהו צדוק המעשה, שבימים המאוחרים יותר, שבהם נכתב הספר, היו הרבה מפקפקים בנחיצותו. גם השמות של המלאכים, ששלח יהודה לרומי, מעידים על אמתותו של המסופר: האחד הוא אֶבפולימוס בן יוחנן, בן הקוץ, והשני — יאַזון בן אליעזר. שמותיהם של השליחים, ששלח היותר קנאי שבלאומיים היהודיים באותו זמן, הם יווניים!... אבל ליהודים, שהלכו לרומי כדי לנהל משא־ומתן עם הסינאַט הרומי, אי־אפשר היה באופן אחר. הצרכים המדיניים ורוח־הזמן במובן ידוע חזקים הם מן התנועה הלאומית. Tout comme chez nous. הֶרצל, מחדש תנועה לאומית שבלאומית, נקרא תיאודור, ונביאה של תנועה מחודשת זו, נורדוי, נקרא מאַקס, ואין שום אדם רואה בזה פגם בלאומיותם. אפשר הדבר מאד, שאבפולימוס זה היא הוא הסופר ההֶליניסטי, שכבר דברתי למעלה על ספרו היווני, שכתב „על המלכים, שמלכו ביהודה" (היסט' ישר', ח"א, § 59, ג'), ואף יוחנן אביו כבר היה שתדלן בחצר־הסיליקיים (חשמ"ב, ד', י"א). אכן אין עצה ואין תבונה נגד רוח־הזמן!... והפעם לא היה ישעיה, שיזהיר את יהודה המכבי מן הרומיים כמו שהזהיר בן־אמוץ את חזקיה מלך יהודה ממלאכיו של מרודך בלאדן מלך בבל: „הנה ימים באים ונשא כל אשר בביתך ואשר אצרו אבותיך עד היום הזה — רומי". נסתם חזון. הכל התפעלו מברית זו. וקרוב לוודאי, ששבח מופרז זה שבחשמונאים א' לרומיים וכל כריתת ברית זו עם מחריבי ארץ־ישראל גרמו לכך, שספר חשמ"א, שהוא כל־כך עברי וכל־כך תנכ"י, לא נתקבל לתוך כתבי־הקודש (היסט' ישר', ח"א, § 61), ואף בעלי־התלמוד לא הזכירוהו אפילו במלה אחת, בעוד שהרבו להזכיר את בן־סירא, שאף הוא לא נתקבל לתוך המקרא.

הברית שכרתו הרומיים עם היהודים, הכילה הבטחה משני הצדדים, שיסייעו זה לזה במקרה של מלחמה. חוץ מזה, הבטיחו הרומיים, שיאיימו על דימטריוס במלחמת הים והיבשה אם יוסיף להציק ליהודים. יהודה נעשתה, איפוא, foederata של רומי. ודבר זה נחשב בעיני יהודה המכבי וסיעתו לכבוד גדול ואף להצלחה מרובה.

ואולם לא הספיקו עוד מלאכי־יהודה לשוב לירושלים ושליט־רומי — לאיים על דימטריוס (מה שבאמת לא היתה אלא הבטחה מן השפה ולחוץ, לשם הסיסמה הרומית העתיקה „הפרד ומשול״!), — וכבר שלח דימטריוס, שהנצחון הגדול, שניצחו היהודים את ניקנור שר־צבאו, הרגיז אותו ביותר, את בַאקחִידֶס, שר־צבא זה, שיָדע את ארץ־יהודה ביותר, שהרי ישב עם אלקימוס בירושלים, וצבא רב ועצום עמו, כדי להכריע את יהודה המכבי קודם שהספיק להחליף כח אחר המלחמה האחרונה, שעם כל הנצחון, שהנחילה לו, ודאי עלתה לחיל־היהודים בדמים מרובים. רק חודש ומחצה (או, אם השנה היתה מעוברת — שני חדשים ומחצה) אחר „יום־ניקנור״, בניסן שנת 161 (ולדעתו של אֶדואַרד מאיר, II, 248 — שנת 160) כבר קרב באַקחידס כמעט עד ירושלים. החיל הסורי חנה על־יד בְּרְזַיִת (כך צריך לקרוא במקום בֶּרֶאָה — Berea, „בארות״ ב„כתובים אחרונים״, ט׳, ד׳ — על־פי כהבי־יד שונים של חשמ״א ועל־פי „קדמוניות־היהודים״, י״ב, י״א, א׳: Βιρζηθώ), הסמוכה לגוֹפְנָה, ויהודה וחילו חנו על־יד אלעשה (ולא „ליש״, כמו ב„כתובים אחרונים״, שם, שם), הסמוכה לבית־חורון־עליון. לבאַקחידס היו 20,000 רגלים וגם 2,000 רוכבים; ליהודה היו רק 3,000 איש: עדיין לא הספיק לגיים היילות חדשים במשך זמן קצר כזה. אפשר, בכלל נחליש אז הכח־המושך של החשמונאים לאחר שהדלו רדיפות־הדת ובאַקחידס הוליך עמו את יקים הכהן הגדול; ואפשר, רפתה האהבה ליהודה המכבי, שהראה ביחסו למתנגדיו סימני־עריצות ככל גבור מנצח, שהשעה משחקת לו. בעל ספר חשמונאים א׳ (ט׳, ו׳) מספר, ששלשת אלפי החיילים האלה נבהלו מפני החיל העצום של האויב ורובם נסו, עד שנשארו ליהודה אך 800 איש. בזה רצה מחבר־הספר לבאר את מפלתו של יהודה בפעם זו ול„רַכֵּך״ אותה. אבל הוא לא ראה, ש„רִכֵּךְ״ אותה מצד אחד ו„הקשה״ אותה מצד שני. אם כן, רק המועט היה נאמן ליהודה הפעם, ואילו הרוב לא האמין בו, או היה — קהל של פחדנים. כי נשארו ליהודה יותר משמונה מאות איש יש לראות מספורו של בעל חשמ״א גופו: מספר מועט כזה אי־אפשר היה לו להלחם מן הבוקר עד הערב ולהכריע את האגף הימנית של באַקחידס (השמ״א, י״ד—ט״ו). יותר אמת יש בדברים, שהחיל היהודי, כשראה, שהחיל הסורי מרובה ממנו הרבה (3,000 לעומת 22,000), הציע ליהודה להמנע ממלחמה — להתחמק אל ההרים ולהתחבא „כמעט רגע, עד יעבור זעם״. אבל — האיש כמהו יברח? — לב־אריה היה ליהודה ובמר נפשו, שלא היה יכול לקבץ תחת דגלו חיל יותר גדול

למרות כל נצחונותיו, בחר מות־גבורים מחיי־חרפה. „חלילה לי מעשות כדבר הזה ומברוח מפני האויב! — השיב ברוח־גבורה: — אם הגיעה שעתנו, נמות בעד אחינו כגבורים ואל נניח חרפה על כבודנו!" — תשובה ראויה למכריז הסיסמה: „זכרו את החרפה!" — הרבה התאבק החיל המועט של יהודה עם החיל המרובה של באקחידס, ואפילו הבריח את האגף הימנית של הסורים; אבל אז הפנה באקחידס אל היהודים את האגף השמאלית של חילו — וה„מחנה הנשאר" של יהודה לא היה יכול עוד להחזיק מעמד. יהודה המכבי נפל חלל בחרב בכף — והנמלטים מחרב־האויב נסו אל ההרים (ניסן 161 או 160). את גופתו של יהודה נטלו יונתן ושמעון אחיו והביאוה לקברות ב מ ו ד י ע י ם, עיר קברות־אבותיו, וכל הנאמנים לעמם ולארצם בכו את האבדה הגדולה.

מת הגבור הנערץ לאחר חמש־שש שנים (166/167—160/161) של מעשי־גבורה יחידים במינם, שהתמיהו את ישראל ואת הגויים. והמתיוונים והסורים שמחו: מה השאיר אחריו הגבור הנפלא זולת שם־תפארת וזכר־עולם?— ואף „זכר" זה לא היה גדול. בעל ספר חשמונאים א' מרבה לספר בשבחו של יהודה המכבי (ג', ג'—ט') ואומר: „עד העולם זכרו לברכה". ועל זה אומר ו י ל ה ו י ז ן באירוניה מרה, אבל צודקת, שאילמלא הנזירים הנוצריים, ששמרו על התרגום היווני של ספר חשמונאים א' ועל הגוף היווני של הספרים חשמונאים ב', „קדמוניות־היהודים" ו„מלחמות־היהודים", היה זכרו נשכח זה כבר... כי, אמנם, לחרפתנו, נזכרו בתלמוד ובמדרש ובתפלות לחנוכה מתתיהו, יוחנן הורקנוס, אלכסנדר ינאי, שלום־ציון המלכה, הורקנוס ואריסטובלוס (ואפשר, גם שמעון בן מתתיהו), אבל לא — יהודה המכבי. אפילו כשנזכר בתלמוד „יום־ניקנור", לא נזכר שמו של המנצח הגדול ונאמר רק זה: „ויצא אליו (אל ניקנור) א ח ד משל בית חשמונאי" (ירושלמי, תענית, פ"ב, הי"ב). בפעם הראשונה בספרות המצויה בידינו בעברית אנו מוצאים את שמו ב„מגילת אנטיוכוס" וב„מדרשים קטנים" אחדים וגם ב י ו ס י פ ו ן ה ע ב ר י, — כולם חבורים מן המאה העשירית או האחת־עשרה לספירת־הנוצרים... כי מה נשאר מכל מעשי תקפו וגבורתו זולת ימי־החנוכה? — הרי גם „יום־ניקנור" נשתכח ברבות הימים! — האויב גבר, החיל היהודי נתפזר, באקחידס ואלקימוס שבו לירושלים והמתיוונים והסורים חזרו ונעשו מושלים ביהודה.

ואולם כך הוא אך למראית־עין. גור־אריה יהודה מת כגבור לאחר שנלחם כארי — ו מ י ת ה כ ז ו א ף ה י א נ צ ח ו ן ה י א. נצחון לעתיד. יהודה המכבי צנן את היורה הסורית. הוא הראה לכל, שהעם היהודי הקטן יכול להלחם בעם הסורי הגדול. הוא שם לאל את כל נסיונו של אנטיוכוס אפיפאנס ליַוון את יהודה ולהשמיד את האמונה ואת הלאומיות הישראליות. הוא השתדל ר א ש ו ן בדבר השחרור ה ש ל ם של יהודה לא רק בעזרת הסיף, אלא ג ם ב ס י ו ע ה ש ל ה ד י פ ל ו מ א ט י ה — על־ידי כריתת ברית עם ר ו מ י. והוא דאג ליהודים ש מ ח ו ץ ל י ה ו ד ה ויִפֵּר את הגויים שבארץ־ישראל, עד שלא

גועזו עוד להרים ראש בארץ ההיסטורית של היהודים. ובזה אף יצר תעודה גדולה לשליטי־יהודה — לעשות מיהודה ארץ־ישראל. כל מה שנעשה אחריו על־ידי בית־החשמונאי לא היה אלא פרי הגרעינים, שהניח הוא במעבה אדמת־המולדת. ומסור היה לעמו וארצו בכל לבו, עד טפת־דמו האחרונה, ואמיץ־לב בגבורים היה מאין כמוהו, ומלא־תחבולות ובלתי־יודע־לֵאות. ועם כל בטחונו באלהיו ועם כל תפלותיו וצומותיו והמזמורים שזמר לא היה כמוהו בעל־מעשה במדינה וחרוץ על שדה־הקְרָב. והרבה עשה לטובת־עמו בתור דיפלומאט (בישעתו היתה ההתקשרות עם רומי דבר גדול לארץ קטנה ונלחמת על נפשה) ובתור סדרן (סדר את הצבא, בִּצֵר את הר־הבית ואת בית־צור, דאג לעבודת־האדמה, לנכסי המומתים והבורחים, שלא יֵעָזבו) מצד אחד ובתור מקבץ ומקדש את ספרות־הנבואה ומסדר את עבודת־האלהים במקדש על־ידי משמרות הכהנים הכשרים מצד שני (דברים אלה קרובים לודאי). על־כן יעמוד שמו לדור־דורים לא רק בישראל, אלא גם בקרב כל העמים כולם, שנעשה להם סמל של משחרר מדיני, שהוא מחָרֵף נפשו למות על טובת־עמו, של גבור לאומי, שאין לו בעולמו אלא חירות־ארצו והצלת־אֶחיו.

שעור שני.

המלחמה בעד השחרור המדיני: יונתן (161—143).

§ 7. יונתן — ראש-גדוד.

לאחר שנפל יהודה המכבי במלחמה (161) חזרו הדברים למצבם בשנת 162, בתחלת התמלכותו של דימטריוס הראשון סוטֵר: בירושלים משלו המתיוונים בעזרתם של באקחידס וחיל־הסורים ואלקימוס היה כהן־גדול. המפלגה הלאומית אִבְּדה את כל כחה המדיני. כל מי שהיה נגד המתיוונים, וביחוד אם היה מ„ידידי־יהודה", היה נהרג באכזריות. מפירי־הברית והבוגדים בעמם מן העשירים והמיוחסים הרימו ראש, ובעזרת הצבא הנכרי חזרו ונעשו מושלים ביהודה. ואולם עוד שלשה בנים נשארו למתתיהו: יונתן, שמעון ויוחנן. ודוקא יונתן, ולא שמעון, שאותו הפקיד מתתיהו ליועץ ביחד עם יהודה המכבי, נבחר על־ידי אֶחיו להיות ראש להגדוד הקטן, שנשאר נאמן בבריתו עם החשמונאים. ובחירה זו לא היתה בחירת־טעות. יונתן היה באותו זמן „האדם הנכון במקום הנכון". הוא היה אמיץ וגבור — ודָמה בזה קצת ליהודה אחיו — והצליח בהרבה מלחמות; אבל בשעה שליהודה היתה המלחמה עיקר והדיפלומאַטיה טפלה לה, היה יונתן איש־מדינה בעיקרו ואיש־מלחמה אך בשעת־ההכרח. והזמן היה יותר זמן של הצלחה דיפלומאטית משל הצלחה צבאית.

קטן היה גדודו של יונתן מתחילה ואי־אפשר היה לו לצאת למלחמה גלויה. כמתתיהו אביו בשעתו וכיהודה אחיו בתחילת פעולתו מוכרח היה גם יונתן להסתתר ולפעול רק על־ידי התנפלויות קטנות ותכופות, שהתנפל גדודו על פלוגות סוריות קטנות או על המתיוונים בערי־השדה. עוד יותר דומה היה מצבו לזה של דוד בשעה שברח מפני שאול. באקחידס רדף אחר יונתן וגדודו, והם נמלטו למדבר־תקוע, למזרחה של בית־לחם. וכדָוד, שהוכרח להסתיר את אביו ואת אמו בארץ־מואב, כך הוכרחו אף יונתן וסיעתו להסתיר את כל רכושם בארץ בני־נביות, שהיו ידידי החשמונאים עוד מימי־יהודה (עיין למעלה, § 3); ויוחנן, אחיהם של יונתן ושמעון, הלך ללוות את הרכוש. ואולם על־יד מידבא, בעבר הירדן מזרחה, התנפל עליהם השבט הערבי הפראי בני־יעַמרי (υἱοὶ Ἰαμβρὶ; ב„קדמוניות היהודים", י"ג, א', ב', בטעות: οἱ Ἀμαραίου Παῖδες), שהרגו את יוחנן ובני־לויתו ובזזו את כל הרכוש. יונתן נקם את נקמת דמי־אָחיו. הוא התנפל על בני־יעמרי בשעה שחגגו חג־חתונתו של אחד מגדולי־שבטם ברוב פאר, הרג כמה מהם והציל

את הרכוש הגזול וגם בזז שלל רב. אבל מחמשת בני־מתתיהו נשארו בחיים עוד רק שנים.

ובין כך עבר באקחידס את הירדן ורדף אחר יונתן וגדודו, כדי להשמידם קודם שיתחזקו ויהיו לו למוקש. וכששָׁבו יונתן וחילו המועט מהתנפלותם על בני־יעמרי חסם באקחידס את דרכם על־יד מעברות־הירדן וערך עמהם מלחמה. אבל הם יָדעו, שלא יוכלו לעמוד בפני צבאות־הסורים, שהיו מרובים מהם כמה פעמים, ועל־כן התחמקו מבאקחידס ועברו את הירדן במקום אחר בשְׁחִיָה (161—160). באקחידס, שיָדע מן הנסיון, כמה מסורים ההמונים ביהודה להחשמונאים וכמה נקל להם לאסוף חיל עממי, הבין, שעוד מעט ויונתן יהיה לאויב עז ועצום להסורים כמו שהיה יהודה המכבי בימיו. ועל־כן ממהר באקחידס לבצר את ירִיחו, עמאוס, בית־חורון, בית־אל, תמנה, פרעתון ותפוח (Tephon) ומעמיד בכל המבצרים הללו חיל־מצב סורי, כדי שישגב בהם מפני יונתן. כמו־כן חזק את חקרה ובצר לא רק את בית־צור, אלא גם — את גזר: הוא ראה, שהחשמונאים שואפים לשעבד להם גם את ארץ־פלשתים ולהגיע עד הים — עד יפו, שהדרך בינה ובין ירושלים עוברת על־יד העיר גזר. לחוף־הים נשאו החשמונאים נפשם, כדי שיהא לארצם נמל מסחרי — מוצא אל הים התיכון ואל סחרו. — לסוף נטל באקחידס את בניהם של חשובי־היהודים בתור בני־תערובות וכָלא אותם בחקרה.

זמן מועט לאחר מאורעות אלו, באייר 160 (159), עושה אלקימוס הכהן־הגדול מעשה, שמעורר עליו את חמת־העם ומגלה את כל לבו של „פשרן" זה: הוא התחיל לפרוץ את חומת העזרה הפנימית של בית־המקדש, מעשה־הנביאים. לדעתו של גרֶץ (Gesch. d. J. III, 1[5], SS. 10—11, וגם ציון 1, עמ' 565), זהו הסורג, ומעשהו זה של אלקימוס מרומז במשנה ימדות, פ"ב, מ"ג): „לפנים ממנו — סורג גבוה י' טפחים, וי"ג פרָצות היו שם, שפרצום מלכי־יוון (בעזרת אלקימוס, עבדם הנאמן); חזרו וגדרום וגזרו כנגדם י"ג השתחוויות". ואולם יוסף דירנבורג („משא ארץ־ישראל", עמ' ט"ו, הערה 3) מפקפק בזה, מפני שהסורג אינו ראוי לשם τεῖχος (חומה), כמו שנקרא מה שהרס אלקימוס בחשמונאים א' (ט', נ"ד). ושירֶר (Gesch. d. J. V. I[4], S. 225, Anm. 6) מעיר, שהסורג ידוע לנו רק מבית־המקדש, שבנה הורדוס. — על כל פנים, אלקימוס נתכוין במעשהו להסיר את המחיצה בין המקום, שישראלים רשאים להכנס אל תוכו בבית־המקדש, ובין זה שהגויים נכנסים לתוכו. אלקימוס לא היה מתיוון קיצוני; אבל „מתוודע לרָשות" היוונית היה וסומך על כחה, וככל פשרן וממצע והולך ב„שביל־הזהב" בעל־כרחו היה מחניף למי שהכח בידו. ועל־כן הוכרח לעשות מה שעשה — להראות להיוונים, שאינו מבדיל ביניהם ובין היהודים — למרות מה שנִתְּקנה מחיצה ביניהם עוד בזמן קדום (בעל חשמונאים א' קורא לה „מעשה־נביאים",

τὰ ἔργα τῶν προφητῶν, ואמנם, עוד בספרו של י ח ז ק א ל הנביא יש מעין תקנה כזו). אבל לאחר שהתחיל לעשות את המעשה המתנגד למנהג העתיק אחָזו השבץ: הוא נשתתק ומת במכאובים קשים. אפשר, היה הדבר תוצאת־החרטה, ואפשר, היה אך מקרה בלבד: שתוק מתוך מחלת־לב ישָׁנה. ואולם העם ראה בזה נקמת־אלהים; ולהמדרש (ב"ר, פס"ה) היתה, כנראה, מסורת עתיקה, ש„יקים איש צרודות" (או „צרורות") מת מתוך חרטה ותשובה. ואמנם, אפשר, באמת היה לבו נוקפו על הפרת התקנה העתיקה אך כדי להחניף להיוונים. הרי מתיוון פרינציפיאלי כמֶנלאוס ואפילו כיאַזון לא היה, ואך הרדיפה אחר הכבוד והפשרנות והזחלנות לפני בעלי השררה הזרה הן שהעבירוהו על דעתו.

לאחר מיתתו לא היה כהן־גדול בירושלים במשך שבע שנים (160—153); והן הן שבע השנים הפנויות מכהן־גדול, שהזכיר יוסף בן מתתיהו פעם אחת כשדבר על הזמן המונח באמצע בין י ק י ם ובין י ו נ ת ן (קדמוניות, כ', י'). ואולם בפעם אחרת (שם, י"ג, ב', ג') אומר יוסף בן מתתיהו, שיונתן לבש בגדי כהן־גדול „א ר ב ע שנים אחר מותו של יהודה אחיו, שבמשך זמן זה לא היה ליהודים כהן־גדול כלל". סבת הסתירה היא — שלפי יוסף בן מתתיהו (שם, י"ב, י', ו'), מֵת אַלקימוס־יקים „לאחר שהיה כהן־גדול במשך ארבע שנים" מיד אחר שנהרג ניקנור, עוד קודם שנפל יהודה המכבי במלחמה; ואז נמסרה הכהונה הגדולה ליהודה. ולהלן (שם, סוף י"ב) מספר יוסף בן מתתיהו, שיהודה מת „בשנה השלישית לשמושו בכהונה גדולה" — ושלש שנים אלו חִסֵּר משבע השנים שבין יקים ובין יונתן. אבל יותר מדויקים הם דבריו של בעל חשמונאים א', שלא היה כהן־גדול מ מ ש בירושלים במשך שבע שנים (עיין למעלה, § 5).

אחר מיתתו של אלקימוס עזב באקחידס את ארץ־יהודה. הוא סמך על חיל־המצב שבערים שונות, ואפשר גם־כן, שחשב, שעם מיתתו של אלקימוס, הַגּוֹרֵם לקטטות בין המפלגה הלאומית ובין המתיוונים, תשקוט הארץ בכלל. ואולם ראוי לשים לב להדמיון המתמיה שבין המצב בתחילת ביאתו של אלקימוס ביחד עם באקחידס לארץ־יהודה בימי יהודה המכבי ולהמצב בתחילת ימיו של יונתן (§ 4—5). כאן ושם קשורים באקחידס ואלקימוס זה בזה; כאן ושם שוקטת הארץ אחר הנצחון של הסורים; כאן ושם עוזב באקחידס את הארץ קודם שבאה לה מנוחה שלמה. וכי אין כאן איזה כפל־ענין? —

שתי שנים שקטה הארץ (160—158). ובשנים אלו, שההיסטוריה לא נ ע ש ת ה בהן ב ג ל ו י, נתרקמה ההיסטוריה ב ס ת ר. לירושלים לא נתנו המיוחסים ליונתן להכנס, וחיל־המצב והמתיוונים עזרו על־ידיהם: כולם מתיָראים היו, שמא יעבור השלטון מן האצילים הישנים, הכהנים והעשירים המיוחסים, להחשמונאים החדשים מקרוב באו, הכהנים־ההדיוטות, באי־כחם של המוני־העם ושל סופריו, האינטֶליגנציה שלו. אבל בינתיים קבץ יונתן את הכחות הלאומיים המפוזרים; וביחד עם זה היה מציק להמתיוונים, שאף הוא רודף אותם באכזריות,

כיהודה אחיו, בכל מקום שהיתה מגעת יד גדודו הבלתי־גדול. אז הלכו המתיוונים אל דימטריוס ואל באקחידס, קבלו בפניהם על יונתן והסבירו, שאין להמתין ולתת לו בזה זמן, שיתחזק ביותר: עכשיו, כל עוד אינו חזק כל־כך, אפשר להתנפל עליו ולתפשו -- ולשים קץ לתנועה הלאומית ולמרידה בפעם אחת. באקחידס התפרץ ליהודה בשנת 158 לפתע־פתאום. החשמונאים עדיין לא היו מוכנים. בעלי־בריתם של הסורים הבטיחו, שיתפשו את יונתן וימסרוהו לבאקחידס. אבל דבר זה נודע ליונתן ושמעון — והם ברחו לאחר שהספיקו להרוג 50 איש מן המבטיחים לתפוש את יונתן (יוסף בן מתתיהו טעה בדברי חשמונאים א׳, ט׳, ס״א, וחשב, שבאקחידס הרָגם מפני שלא עמדו בדבורים). אז נתבצר יונתן במדבר, בעיר בית־בשן (כך מעתיק בעל „כתובים אחרונים" את השם Bᾶιθβασί) או, כדברי יוסף בן מתתיהו, בבית־חגלה (כדעתו של הירונימוס: Onomasticon, s. v. Arca Atad, וגריץ, III, 1⁵, S 11 Anm. 5, קורא: בית־עגלה). באקחידס צר על העיר. אז השאיר יונתן את שמעון בעיר הנצורה והוא התגנב מתוכה ביחד עם גדוד קטן, הכה שבטים ערביים קטנים (את „אודומירה ואֶחיו ואת בני־פַסִירון"), שסייעו לבאקחידס, עבר ביהודה ואסף חיל חדש. בחיל זה התנפל על באקחידס ועל מחנהו הצרים על שמעון. וכשראה שמעון, שבאקחידס וחילו מוכרחים לפנות אל הנלחמים בהם מחוץ לעיר, התנפל הוא וחיל־הנצורים שלו על הסורים מאחוריהם. באקחידס, שהיתה לו המלחמה מפנים ומאחור, הוכה. אמנם, נצחון מכריע לא ניצחו יונתן ושמעון; אבל באקחידס ראה, שקשה גם לנצח את האחים הגבורים, שמחרפים את נפשם על קדוש־רעיונם. ולבאקחידס כבר היתה כל מלחמה זו לטובת המתיוונים לזרא ולמשא: הוא ראה, שאין להם שורש באומה, וכמו־כן — שהם מקטינים את ערכה של המפלגה הלאומית ומביאים את החיל הסורי בסכנה. על־כן כעס עליהם והרג כמה מהם בתור מתעים. וכששמע יונתן כך, קרא לבאקחידס לשלום: הרי גם מצבו הצבאי לא היה מעולה, וגבור לוחם כיהודה המכבי אָחיו לא היה. ובאקחידס נענה לו. הם החליפו את השבויים אלה באלה ונשבעו זה לזה, שלא ילחמו עוד זה בזה. באקחידס שב לארצו. ויהונתן לא הלך לירושלים (בוודאי היה מתירא מפני חיל־המצב או הבטיח לבאקחידס, שלא יצור על ירושלים), אלא לעיר מִכְמָש (או „מכמס"), שתי שעות מירושלים צפונה.

במשך חמש שנים (158—153) שקטה הארץ ממלחמה. המיוחסים והמתיוונים היו השליטים בירושלים ולא נתנו ליונתן וסיעתו להכנס לתוכה, מתוך חשש ודאגה, שמא יעבור השלטון לידם, כאמור. יונתן נכנע למלך־סוריה למראית־עין, אבל בסתר הוסיף לעסוק בקבוץ־הכחות. ולאחר שנתחזק „התחיל לשפוט את העם והכרית את הרשעים מישראל" (חשמ״א, ט׳, סוף). ראוי לשים־לב, שגם שאול המלך „שפט" את ישראל במכמש. שבו ימי־השופטים וימי המלך הראשון, קודם שנתבססה המלוכה

בישראל ונתרכזה בירושלים. בודאי נהג יונתן עם המתיוונים (ה„רשעים") באכזריות מרובה, כיהודה אחיו: שכח, כמה מגונה הדבר לרדוף אדם על דעותיו. ובכן חטא לצדק התחתון, לצדק ביחסו אל הפרט. אבל הצדק העליון, החברותי־הלאומי, ההיסטורי, היה עם החשמונאים. ליהודה ויונתן היו קרקע ושורש באומה, — מה שלא היה להמתיוונים. הרי אלה לא העמידו מתוכם אף אדם גדול אחד, שיהיו מעשיו קיימים לדורות למרות התנגדות־הדור אליהם. ובכלל שאפו לדבר, שרוחו של העם בהמוניו זרה היתה לו. וגם את הזמן ואת המקום לא הבינו, ולא שאפו להשתמש במצב המדיני הרופף של סוריה לטובת־עמם. יהודה, ועוד יותר — יונתן, הכירו בטיבו של הרקבון המדיני במלכות־סוריה; וכל שאיפתם, וכל מגמתם, וכל מישאת־נפשם ותכלית־חייהם היו — לשחרר את עמם מעול־זרים, לרומם את אומתם — ולהתרומם עמה. ועל־כן הלכו המתיוונים ונִדַלדלו והמפלגה הלאומית והחשמונאים העומדים בראשה הלכו וגדלו, הלכו ונתחזקו. כך נהג הדבר בכלל מיום שקמו מתתיהו ובניו וכך היה בפרט במשך חמש השנים, שבהן לא אירעו מאורעות מדיניים חדשים בארץ: מעט־מעט נעשתה המפלגה הלאומית ממפלגה אופוזיציונית ונרדפת — מפלגה עממית שלטת.

---

§ 8. יונתן — ראש-האומה וכהן-גדול.

בשנת 153 קודם ספירת־הנוצרים הופיע בסוריה אַנטי־מלך, שתבע את כסא־המלוכה מדימטריוס. איזה עלם ממוצא שפל, ב אַ ל אַ ס שמו, שהיה לו דמיון חיצוני עם אנטיוכוס אֶבפאַטור המומת, התחפש לבנו של אנטיוכוס אֶפיפאנס. הוא נתמך בתביעתו על כסא־המלוכה הסורי על־ידי אַטאַלוס השני, מלך פֶּרגאמון, שקרא לו בשם אלכסנדר (בן אנטיוכוס אפיפאנס), וכן גם ע"י תלמי הששי פילומיטור, מלך מצרים, ואַרִיאַרַתֶּס החמישי, מלך קפודקיה. הרמאי הלך לרומי, כדי שיכירו הסינאט הרומי בתור מלך־סוריה. והסינאט, משנאתו לדימטריוס וגם מרצונו להרבות מבוכות בסוריה, על־פי הפתגם: „הפרד ומשול!", הודה בזה, למרות מה שנקל היה להכיר, שאין כאן אלא מעשה נוכל מתחפש...

אלכסנדר באַלאַס (153—145) זה הופיע בסוריה נכון למלחמה עם דימטריוס. דימטריוס היה אכזרי ורודף־רוח, ועל־כן לא היה רצוי לעם; ותקותו של אלכסנדר באַלאַס, שתִסוב לו המלוכה, היתה גדולה. דימטריוס ראה את עצמו בסכנה עצומה. ולפיכך פנה אל יונתן, שיהיה בעוזריו. לתכלית זו הרשה לו לגייס חיילות ביהודה, כדי שיבוא יונתן בהם לעזרתו במלחמתו באלכסנדר באַלאַס; ובשכר זה הבטיח דימטריוס למסור ליונתן את בני־התערובות מראשי המפלגה הלאומית, שהיו עצורים בחקרה. יונתן, שקבל יפוי־כח מידי מלך־סוריה, יפוי־כח, שלא היה כדוגמתו לא לו ולא ליהודה אָחיו, ממהר לבוא לירושלים. ואמנם, נמסרו לו בני־התערובות. מיד כבש יונתן

את העיר וחזק את הר־הבית. רוב חילות־המצבים, שהציב באקחידס במבצרים שבנה ביהודה, שבו לסוריה, ונשאר חיל־מצב אך בבית־צור ובחקרה. אז מהר יונתן לשנות את ההנהגה העירונית של ירושלים („חֲבר־עיר") ברוח יותר דימוקראטית והושיב „זקנים" לאומיים בתוכה (חשמ"א, י"ב, ה' ול"ה, ועוד). הוא בנה אז את חומות־ירושלים מאבני־גזית (שם, י', י"א). ובכלל עשה סדרים בעיר־הראשה לפי רוחה של המפלגה הלאומית.

ראה אלכסנדר באלאס את מעשיו של דימטריוס צָרוֹ — ומהר למשוך את יונתן על צדו על־ידי זכויות יותר מרובות. הוא מִנה את יונתן לכהן־גדול ונשיא; ולאות מעלתו הרמה שלח לו בגדי־ארגמן וכתר־כהונה. יונתן קבל הצעה זו ברצון. ובחג־הסוכות (מעניין הדבר, שלא ביום־הכפורים הקרוב כל־כך לסוכות עשה כך: עדיין היה ה„מועד" חשוב מיום־הצום, ש„בו היו בנות־ישראל יוצאות במחולות"), שנת 153 (152), שמש כהן־גדול מבית־החשמונאים בכהונה גדולה בפעם הראשונה. הפעם הושם קץ לשלטונה של מפלגת־המתיוונים מעתה ועד עולם. במקומם באו הצדוקים, כמו שבמקום החסידים באו הפרושים והאיסיים, מה שנראה בשעורים הבאים. יונתן, בא־כחה של המפלגה הלאומית, נעשה ראש־האומה. וביחד עם השלטון עברה גם הכהונה הגדולה אל בית־חשמונאי לאחר שהיתה יותר משמונה מאות שנה (לערך 970—153) בידי בית־צדוק.

וכדאי להתבונן בדבר, שגם דימטריוס וגם אלכסנדר באלאס מוצאים לנכון לפנות בהצעותיהם לא אל מפלגת־המתיוונים, שהיתה קרובה כל־כך ברוחה להמלכות הסורית־היוונית ותמיד נשארה נאמנת לה בעבדות פנימית, אלא להמפלגה הלאומית, שתמיד נלחמה במלכות היוונית ובתרבותה. כך עשו מלכי־סוריה החדשים, קודם כל, מפני שאך להמפלגה הלאומית היה שורש בעם, בעוד שמפלגת־המתיוונים העשירה והמתבוללת היתה „זמורת־זר" בכרם־יהודה ולא היו לה שום קשרים פנימיים אל העם בהמוניו, כלומר, אל השדרות הנמוכות והבינוניות, שהיו נאמנות לקדשי־האומה ולקנינים הלאומיים. חוץ מזה (מה שבאמת תלוי הוא בסבה הקודמת), היה להמפלגה הלאומית מנהל ומנהיג, בן למשפחה, שנתחבבה על רוב האומה בתור מְשַׁחֲרַרְתָּהּ מאמונה זרה ומעוּמָסֶת על העם בעל־כרחו. ודבר זה מוכיח למדי, שאך שטחיות היא מצד אחדים מחכמי־הנוצרים (שנמשכו אחריהם אף כמה מצעירנו), להחליט, שהמתיוונים היו אף הם בעלי אידֵיאה רמה, ואם־כן אפשר, שצדקו הם, שהרי הם נלחמו בעד שחרורו של האדם מישראל מעול המצוות המעשיות ובעד הסתגלותו להתרבות ההולנית הבריאה של העולם המתוקן באותו זמן. אילמלי היה הדבר כך, היו המתיוונים קונים להם אלפי מעריצים ומחזיקים בדעתם מקרב כל השדרות הלאומיות, ולא מקרב העשירים והמיוחסים בלבד.

ובכלל, אילמלא היתה להם אידיאה משחררת ונכונה בעיקרה, היתה גוברת סוף־סוף ומתגשמת בחיים, אף אם מעט־מעט. האמת פורצת ועושה לה דרך, אם מיד או לאחר זמן. ואם רואים אנו, שמימי אלכסנדר באלאס ואילך יורדת ההתיוונות מעל הבמה ושאף מלכי־סוריה מכאן ואילך אינם חושבים אותה לכח מדיני חשוב ופונים לא לבאי־כחה, אלא להצד שכנגד,—אות הוא, שהמתיוונים תעו מן הדרך הישרה של סִגול האוצרות הרוחניים ה ז ר י ם והלכו בדרך הנלוזה של ב ט ו ל הקנינים הרוחניים ה ע צ מ י י ם, וגם — וזה העיקר! — ששאיפותיהם לא מצאו בת־קול חזקה בנפשה של האומה ברובה המכריע.

כשֶשָמע דימיטריוס בדבר טובותיו של אלכסנדר באלאס, נסה למשוך אחריו את יונתן על־ידי שפע של הבטחות. הבטחותיו החדשות של דימטריוס, כפי שהן מובאות במכתבו ליונתן (חשמ"א, י', כ"ה—מ"ה, ומשם — בקדמוניות, י"ג, ב', ג'), מפליאות הן ברבוין. דימיטריוס משחרר את היהודים ממס־הגולגולת, מס־המלח, מס־הכלילים [1]; משַמט שליש ממס־התבואה ומחצה ממס־הפירות; מוסר ליהודים את החקרה; משחרר את כל היהודים, שנפלו בשבי בארץ־יהודה ונתפזרו בכל מדינות־סוריה, בלא פדיון; משחרר בשבתות וימים־טובים וראשי־חדשים (שבאותו זמן עדיין היו ימי בטול־מלאכה דוגמת השבתות, כבימי הנביאים: „חודש ושבת קרוא מקרא") את היהודים מתשלומי־מסים וחובות החלים באותם הימים ודוחם לימים אחרים; מ ס פ ח ע ל י ה ו ד ה ש ל ש ה פ ל כ י ם ש ל ש ו מ ר ו ן ומשחררם ממס; נותן הרבה כסף מאוצרו ואת הכנסותיה של העיר ע כ ו לבית־המקדש בירושלים; מקבל על עצמו את ההוצאות של בנין חומות־ירושלים, באופן שתבואנה מאוצר־המלך; מקבל 30,000 חיילים מיהודה לחיל־המלך, ובראשם הוא מוכן להעמיד שרים ומפקדים יהודיים, שיִבָחרו מקרבם, וכולם יתנהגו על־פי כל דיני־ישראל, ועוד. מפני רבוין המופרז של ההבטחות שבמכתבו של דימטריוס ומפני שיש בו דמיון להבטחות של ת ל מ י פ י ל א דֶ ל פ ו ס ב„אגרת־אריסטיאס", חושבים ו'ו י ל ר י ך, ו'ו י ל ה ו י ז ן ו ש י רֶ ר מכתב זה למזויף או, לכל הפחות, להרצאתו החפשית של בעל ספר חשמונאים א', שהוסיף הרבה על מה שהיה מובטח במכתבו האמתי של דימיטריוס. ואולם מאד אפשר הדבר, שבשעת־הדחק הבטיח דימטריוס הבטחות מופרזות אלו בפועל, אלא שקוה, שכשֶאך ירוַח לו לא יקיימן... [2]). דבר זה הבין יונתן. בתור פוליטיקאי ודיפלומאט חרוץ ראה, שדימטריוס לא יאריך ימים על כסאו מפני שהוא שנוא גם על העם וגם על המלכים שכני־סוריה; וביחד עם זה הבין, שמי שמבטיח הרבה כל־כך

---

[1]) לדעתו של אֶדוּאַרד מ א י ר (Urspr. u. Anf. d. Chr., II, 251), אלה הם זֵרים מזהב וכסף, שהיו היהודים חייבים להמציא לחגיגות-המדינה; ולדעתי, הן מס בעד עטרות-חתנים (משנה, סוטה, פ"ט, מי"ד).

[2]) גם אֶדוּאַרד מ א י ר (II, 255, הערה 1) מסכים, שאין להטיל ספק בתעודה זו של דימטריוס, אלא שצריך לשים לב, שהיא נתרגמה לעברית מיוונית, ואחר-כך שוב מעברית ליוונית.

שוב אין לו מה לאבד, או — הוא מבטיחן אך בפיו ולבו בל עמו. ולפיכך נשאר נאמן לאלכסנדר באלאס. ולא התחרט על זה. בשנת 150 נוצח דימטריוס על־ידי המלכים, שהתקשרו עליו ביחד, ואלכסנדר באלאס נעשה מלך־סוריה (150—145).

אז פונה אלכסנדר באלאס מלך סוריה לתלמי פילומֶיטוֹר מלך מצרים בבקשה לתת לו את קליאופטרה בתו לאשה: הוא, המלך משפל־המדרגה, מנסה לקנות לו „יחוס" על־ידי נשואי בת־מלך. פילומיטור מסכים לבקשתו, ובעיר עכו מוחגה התונתו של מלך־סוריה עם בת מלך־מצרים ברוב פאר. ואלכסנדר באלאס קורא ליונתן להשתתף בשמחתו ומקבל אותו בכבוד גדול. דבר זה רע בעיניה של כת־המתיוונים, שעדיין היא מתבצרת בחקרה ובוודאי עדיין יש לה באי־כח ביהודה כולה, למרות מה שגֵרש אותה יונתן מרוב ערי־הארץ (חשמ״א, י׳, י״ב—י״ד); והיא שולחת לעכו מלאכים אל אלכסנדר באלאס כדי לקבול לפניו על יונתן, אויבם של הסורים ושל המחזיקים בבריתם. אבל אלכסנדר באלאס אינו שם לב לדברי המתיוונים ולא רק אינו מונע את יונתן מכבוד, אלא אף מושיבו לימינו לבוש בבגדי־ארגמן ועושה אותו „אסטרַטיגוס" ו„מֶרידאַרכוס", כלומר, הגוברנטור הצבאי והאזרחי של יהודה (ואפשר — אף של ארץ־ישראל כולה). רק חיל־המצב הסורי נשאר בחקרה לאות על השלטון העליון של הסורים. יונתן אינו מבקש מאלכסנדר באלאס להסיר חיל־מצב זה מתוך חשש, שמא יחשדו המלך הסורי בשאיפה להקרע מעל סוריה לגמרו.

---

§ 9. יונתן מתחיל לעשות מיהודה — ארץ-ישראל.

בית־חשמונאי נעשה שליט ביהודה. להמתיוונים אין כמעט שום השפעה. אבל בזה אין פוליטיקאי מצוין כיונתן יכול להסתפק. לשני דברים גדולים שואף האדם המדיני הגדול: לשחרר את יהודה מעול־סוריה לגמרה ולעשות מיהודה ארץ־ישראל. — לדבר הראשון עדיין לא הגיעה השעה. וחוץ מזה, בימי הפרעות והמהומות בסוריה לא הורגש העול הזר כמעט כלל והשעבוד לא היה אלא פורמאלי. חשוב מזה הוא הדבר השני. צר נעשה ליהודים, שהיו לגוי גדול באוכלוסים וברוח, בגבולים האוצים של יהודה הקטנה. צריך שישוב הגבול של ימי דוד ושלמה לקדמותו. והמאורעות בסוריה — המבוכות וחליפות השושַלות הסוריות — עוזרים על ידו של יונתן. לא שהמאורעות הם הסבה העיקרית ובית־חשמונאי אך משתמש בהם לטובת־האומה; ההכרח הפנימי, שבא מתוך מצבו החדש של עם־יהודה, פרי התפתחותו הכלכלית והרוחנית במשך שליש מאות שנה, מימי עזרא ונחמיה ועד ימי־החשמונאים, הוא שגרם לתגבורת הכח הפנימי, ששאף להשתמש במאורעות החיצונים וידע להשתמש בהם. אילמלא כח פנימי זה היו המאורעות בסוריה בימי החשמונאים עוברים בלא שום תועלת מדינית ליהודה כמו

שעברו ללא־תועלת בשבילה המבוכות בפרס בין מלכות כנבוזי ובין התמלכותו של דריוש הראשון או הסכסוכים לאחר מיתתו של אלכסנדר מוקדון. המאורעות היו לא סבה, אלא גְרָם. המאורעות רק החישו מה שהיה מוכרח לבוא אף זולתם. למוצא אל הים־התיכון היו צריכים היהודים, כדי שלא יהיו סגורים ביהודה מכל צד, בלא אפשרות להוציא את יבולם אל מחוץ לארצם דרך הים־התיכון; שהרי כל הנמלים של ארץ־ישראל היו אז כולם בידי היוונים והצורים. ושאיפה אחת גדולה מִלאה את לבותיהם של כל שליטי בית־חשמונאי מכאן ואילך: להתקרב אל יפו מצד אחד ואל עכו מצד שני — אל הנמל הדרומי ואל הנמל הצפוני (עכו היתה אז מה שחיפה היא היום בארץ־ישראל). והמאורעות אך עזרו על־ידם לספק את הצורך הלאומי, המדיני והכלכלי כאחד, שנתבשל במשך מאות שנים.

והמאורעות יָצאו דחופים. אך שלש שנים (150—147) מלך אלכסנדר באלאס בשלוה. הוא היה מושל חלש ומסור לתאוות גסות, ועל־כן לא נתחבב על העם. ובזה השתמש דימטריוס השני בן דימטריוס הראשון, ובשנת 147 התנשא למלוך בסוריה. נציב בקעת־הלבנון (חילת־סוריה), אפולוניוס דַאוס (כך שמו השלם בקדמוניות, י״ג, ד׳, ג׳), עבר אל צדו. ואולם יונתן נשאר נאמן לאלכסנדר באלאס גם הפעם. אז פרצה מלחמה בין אפולוניוס ויונתן — ויונתן ניצח את הנציב הסורי. ואז השתער יונתן על החבל שעל חוף־הים, שהיה מלא נמלים כולו; אלא שכולם היו בידי היוונים. הוא גרש את חיל־המצב של אפולוניוס מיפו. אחר־כך הכה את חיל־אפולוניוס על־יד אשדוד והרס, כיהודה המכבי אחיו בשעתו, את מקדש־דגון, שעמד בעיר־אשדוד, בלא השבונות הרבה על רגשות־האמונה המחוללים של האשדודיים... גם אשקלון פתחה לפניו שעריה בלא מלחמה. שבע־נצחון ועמוס שלל רב חזר יונתן לירושלים. ולאות הכרת־תודה על עזרה צבאית זו נתן לו אלכסנדר באלאס במתנה צמיד של זהב (πόρπη, ולא „אבנט", כמו ב„כתובים אחרונים", השמ״א, י׳, צ״ט) וגם — את עקרון וסביבותיה. היהודים התחילו לכבוש את ערי־הפלשתים שעל־יד החוף וְשֶׁסמוך להוף...

ותוצאות אמונה זו של יונתן לאלכסנדר באלאס הן הראיה היותר נצחת, שלא המסבות בסוריה ולא החריצות הדיפלומאטית של יונתן היו עיקר סבת הצלחתו של בית־חשמונאי, אלא — הכח הפנימי של עם־ישראל. כי הפעם לא היה יונתן פוליטיקאי רואה את הנולד. הוא נשאר יחידי באמונו אל אלכסנדר באלאס. בגד בו לא רק אפולוניוס דאוס נציבו, אלא גם תלמי פילומֵיטור חותנו, שחשב מחשבות לאחד על ראשו את כתר־מצרים עם כתר־סוריה, ולתכלית זו כבש מעט־מעט את רוב ערי־סוריה. ואולם, כמו שאומר יוסף בן מתתיהו בפירוש (קדמוניות, י״ג, ד׳, ז׳), הוא לא נועז ליטול את סוריה לעצמו מיד מיראת הרומיים, שלא נתנו לשום מלך ממלכי־המזרח

להתחזק ביותר ולהעשות מסוכן ל ה ם על־ידי כך. ועל־כן לקח תלמי את בתו מאלכסנדר באלאס ומסרה לדימטריוס השני והתחפש, כאילו הוא כובש את כל הארצות הללו בשביל דימטריוס חתנו; וכפי הנראה, קִוָּה ליום, שבו יִפָּטר גם מ„טוען" זה. מובן, איפוא, שתלמי היה גם אויבו של יונתן, אוהבו של אלכסנדר באלאס ומתנגדו של דימטריוס. ואף־על־פי־כן, כשעבר תלמי דרך אשדוד והיוונים התאוננו לפניו על יונתן, שהרס את מקדשם והחריב את ארצם, שתק תלמי: כבר היה אז יונתן תקיף, שאין יכולת לדון עמו...

בחיל כָּבֵד יָצא תלמי לקראת אלכסנדר. הם נפגשו ב ב ק ע ת־א נ ט י ו כ י ה, על־יד נהר אֶ י נ ו פ א ר א ס. רק חלק מצבאו של אלכסנדר היה עמו: זהו אותו צבא, שנטל אלכסנדר כדי להשקיט את המרידה, שפרצה אז ב ק י ל י ק י ה. החלק האחר נשאר ב א נ ט י ו כ י ה. המחנה הנישאר הלז ביחד עם יושבי־אנטיוכיה היו על צדו של דימטריוס השני. ולפיכך ניצח תלמי את אלכסנדר באלאס במלחמה. אלכסנדר ברח ל ע רָ ב. ושם נהרג בידי ראש־הגדוד הערבי ז ב ד י א ל, ששלח את ראשו הכָּרוּת של אלכסנדר לתלמי פילומיטור. עתה חשב תלמי בוודאי לבגוד גם בדימטריוס, שהתחפש לנלחם בעדו ובעד ירושת־אביו; אבל תלמי נפצע במלחמה ומת עד מהרה — ו ד י מ ט ר י ו ס ה ש נ י נ י ק א ט ו ר נעשה מ ל ך־ס ו ר י ה (145).

יונתן היה נאמן לאלכסנדר באלאס עד יומו האחרון מפני שטעה בחשבונו המדיני או מפני שהיה קשה לו להחליף את בריתותיו עם מלכי־סוריה כלבוש. דבר זה מוכיח בהחלט, שהרבה הפריזה יש בדבריהם של ו ו י ל ה ו י ז ן ו ר נ אַ ן, שמציגים את יונתן בתור הפכפך מדיני מחוסר כל רגש של יושר. בוודאי היה יונתן פוליטיקאי ודיפלומאַט; אבל לא היה כלל וכלל ישועי, שהתכלית מקדשת לו את כל האמצעים. היה בו יושר מדיני הרבה יותר ממה שהיה מצוי במדינאים של אותו זמן. על־ידי אמונו לאלכסנדר באלאס נעשה, לאחר נצחונו הגמור של דימטריוס, אויב־המלך. ואילמלי היה הכל תלוי במאורעות החיצונים, היה בית־חשמונאי יורד עתה מעל הבמה, ועמו — גם תקות השחרור והעמידה ברשות־עצמו של עם־ישראל. אבל מאחר שהכח הפנימי היה כאן עיקר והמאורעות החיצונים רק גָרְמו השוב פחות או יותר, לא נפל רוחו של יונתן. הוא הרגיש את עצמו חזק למדי, ולמרות נצחונו של דימטריוס אויבו, נסה לגמור מה שהתחיל יהודה אחיו: ל ע ש ו ת א ת ה ע מ י ד ה ב ר ש ו ת־ע צ מ ה ה ש ל מ ה ו ה ג מ ו ר ה ש ל א ר ץ־י ה ו ד ה ע ו ב ד ה ק י י מ ת. ולתכלית זו צר על ה ח ק ר ה, שנתבצרו בה היוונים והמתיוונים. דבר זה הכעיס את דימטריוס ביותר. הוא שלח אל יונתן, שיסיר את המצור ויבוא אליו מיד לעכו, כדי לתת דין וחשבון על מעשיו. יונתן לא נבהל מפני חמת־המלך ולא הסיר את המצור; אבל עדיין לא מצא לאפשר להלחם במלך־סוריה ומצא לנכון להתיצב לפניו בעכו ביחד עם אחדים מנכבדי־יהודה ומן הכהנים, ובידו כסף, זהב, בגדים יקרים ושאר מתנות. ביחד עם יונתן באו גם המתיוונים

לקבול עליו אף לפני המלך החדש, כמו שעשו בימי אלכסנדר באלאס. דימיטריוס הרגיש מיד, שיונתן הוא כח גדול, ולא השגיח בקובלנתם של המתיוונים, שלא היה להם עוד שורש באומה. הוא קבל את יונתן בכבוד גדול, קיים בידו את הכהונה הגדולה ואת השלטון הצבאי והאזרחי ביהודה, ובשכר 300 ככר־כסף, שנתן לאוצרו של המלך בפעם אחת, ספח על יהודה שלשה פלכים של שומרון: א פ ר י ם (ה ע י ר הנזכרת בשמואל ב׳, י״ג, כ״ג, וכנראה, אחת היא עם ע פ ר ו ן, דברי־הימים ב׳, י״ג, י״ט), ל ו ד ו ר מ ת י ם (שמו״א, א׳, א׳). בדבר החקרה לא נזכר כלום, וכנראה, הסיר יונתן את המצור מעליה ונשאר בה חיל־המצב של סוריה לאות השלטון העליון של דימטריוס על יהודה כולה. ולדעתו של ר נ א ן (Histoire du peuple d' Jsraël, IV, p. 401, note 3), הסיר יונתן את המצור מעל החקרה עוד קודם שהלך אל דימטריוס לעכו, ובחשמונאים א׳ (י״א, כ״ג) צריך להיות ἐκέλευσε [μὴ] περικαθῆσθαι — „צוה ל א להאריך את המצור", ועל־כן לא נזכר במשא־והמתן בין דימטריוס ויונתן על החקרה כלום. על כל פנים ברור הדבר, שמלך־סוריה מתיירא היה להקניט את הכהן־הגדול היהודי.

ואמנם, היה לו מה להתיירא. נתקיים במלכי־סוריה באותם הימים מאמרו של ה ל ל ה ז ק ן: „עַל דְּאַטֵּפְתְּ אַטְפוּךְ וְסוֹף מְטַיְּפָיִךְ יְטוּפוּן". דימטריוס השני קרע אליו את המלוכה מאלכסנדר באלאס, שמצדו קרע את המלוכה מדימטריוס הראשון, שמצדו קרע את המלוכה מבנו הקטן של אנטיוכוס אֶפיפאנס. והנה בא ד י ו ד ו ט ו ס ט ר פ ו ן (Τρύφω) מ א ס פ מ י ה (Apamea), מי שהיה שר־צבאו של אלכסנדר באלאס, והביא עמו את בנו הקטן של זה, את א נ ט י ו כ ו ס ה ש י ש י תֵּ י א ו ס, שנתחנך בביתו של יַמְלְכוּ הערבי (בנוסחאות היווניים: Ἰμαλκοῦε או Εἰμαλκουαί, או Iamlichos—Malchos, ברומית Iamblichus, ולא א מ ל כ י א ל, כמו שהעתיק בעל „כתובים אחרונים", השמ״א, י״א, מ״ד, ומפני חוסר נקודות בפנים העברי של ספר חשמ״א טעה המתרגם היווני בהעתקו של השם הזר); ובשנת 142 הכריז אותו למלך במקום דימטריוס השני, בתקוה, שבמרוצת הזמן, לאחר שיִפָּטר מדימטריוס, יסלק מעל פניו גם נער קטן זה והמלוכה תסוב אליו, — ממש מה שקוו לוסיאס ותלמי פילומיטור בשעתם. תקותו של טרפון להפטר מדימיטריוס היתה מיוסדת על שנאתם של בני־אנטיוכיה לדימטריוס האכזר וההפכפך, ועוד יותר — על שנאתו של החיל השָׂכוּר לדימטריוס זה, שלאחר שהונח לו לא שלם להיל את שכרו ופִטֵּר את כל הסורים שבו, בעוד שהשאיר לעצמו את כל החיילים בני־הנכר. ב א נ ט י ו כ י ה בא הדבר לידי מרידה גלויה כלפי דימטריוס. יונתן השתמש בהזדמנות זו ודרש מדימטריוס להוציא את חיל־המצב מחקרה ומבית־צור. בשעת־הדחק הזו הסכים דימטריוס לדרישתו של יונתן, אבל בתנאי — שישלח לו המושל היהודי חיל יהודי ויצילו מן האנטיוכיים נתיניו המורדים בו. יונתן שלח לו 3.000 חייל יהודי, ומחנה יהודי זה דכא את המרידה באנטיוכיה

בחוזק־יד. כשלושים שנה לאחר שבא אנטיוכוס אֶפּיפאַנס בשערי־ירושלים בראש צבאותיו לדכא את התקוממות־היהודים נגד חלול־קדשיהם, באו צבאותיו של יונתן החשמונאי בשערי־אנטיוכיה כדי לדכא את התקוממותם של האנטיוכיים למלכם העריץ! — ווילהויזן אומר: „מושל־אסיה מוגן בעיר־מלכותו גופה על־ידי הכהן־הגדול היהודי — זה לא יאָמן!" (Israelitische und Jüdische Geschichte, 7-te Aufl., Berlin 1914, S. 254). אבל, ראשית, הרי המְסְפָּר של החַיל היהודי אינו גדול כלל: רק שלשת אלפים; ואילמלי היתה בְּדוּת לפנינו ודאי שהיה המספָר מופרז ומוגזם הרבה. ושנית, דיודור מסיציליה אומר, שבא לעזרתו של דימטריוס „כח נכרי חשוב" (ξενικὴ δύναμις ἀξιόλογος), כמו שהראה גריץ (III, 1⁵, 17, Anm. 3), — ומפני מה לא יאָמן הדבר? — אילו היה דבר כזה מסופר על אחד מן העמים היותר קטנים שבאסיה, היה ווילהויזן מאמין בו. אבל הדבר מסופר על היהודים — ובכן „זה לא יאָמן". כמה מקלקלת השנאה את השורה!

ואולם דימטריוס ההפכפך לא היה מכיר תודה. כשאַך הונח לו גם הפעם לא רצה לקַיֵם את הבטחתו בדבר הוצאת חיל־המצב מן החקרה. ובינתים בגדו בו הרבה מגדודיו, ששנאוהו על שגזל שכרם, כאמור, ועברו אל אנטיוכוס וטרפון; ובעזרתם כבש טרפון את אנטיוכיה. מיד פנה טרפון בשם אנטיוכוס אל יונתן וקִיים בידו כל מה שהבטיח לו דימטריוס, ונוסף על זה נתמנה שמעון אחיו לאסטרטיגוס בשם המלך מסולמה של צור (תוספתא, פסחים, א' או ב', כ"ח; ירושלמי, ב"ק, פ"ד, סוף ה"ד, κλίμαξ Τύρου ביוונית, והוא ההר הגבוה, שעל־פי יוסף בן מתתיהו, מלחמות, ב', י', ב', מצוי הוא במרחק מאה אסטדיות לצפונה של עכו) עד נחל־מצרים. ובכן נעשה שמעון שליט בפועל על כל אותם חלקי ארץ־ישראל, שהם מחוץ ליהודה. בצעדי־ענק התקרבו בני־החשמונאים אל מטרתם — להרחיב את גבולי־יהודה ולעשותה ארץ־ישראל, כמו שהיתה בימי דוד ושלמה. לתכלית זו השתדלו בדבר השלטון לא רק על שומרון (שלשת הפלכים), על הגליל ועל פיניקיה, אלא גם על ארץ פלשתים וערי־החוף של יהודה ושומרון, שהיו חשובות מצדן המדיני־הכלכלי בתור מוצא אל הים־התיכון, כאמור. יונתן ושמעון עוזבים את דימטריוס, שלא עמד בדבורו, נספחים אל טרפון וכובשים בשביל אנטיוכוס את אשקלון, שפתחה לפניהם שעריה ברצון, ואת עזה, שלא רצתה לעשות כך והם הוכרחו להשתער עליה ולכבשה בסערת־מלחמה, ועל־כן נטלו בה בני־תערובות והוליכו אותם לירושלים. הם נהגו מנהג שליטים עומדים ברשות־עצמם, אף־על־פי שלמראית־עין עשו את הכל בשם אנטיוכוס מלך־סוריה.

לאחר שארץ־פלשתים כבר עברה לידיהם, ערכו האחים מלחמה בקצה הגליל העליון. בבקעת־חצור התנגש יונתן בצבאותיו של דימטריוס, שיָשבו במארב, — ומתחלה הוכו היהודים מכה רבה. אבל עד מהרה התאוששו

שני שרי־צבאותיו של יונתן, מתתיהו בן אבשלום ויהודה בן חלפי או בן קפסאי (Χαλφί בחשמ״א, Χαψαῖος ב„קדמוניות״), השתערו על הסורים והבריחום לנוס מפניהם. יונתן רדף אחריהם עד קדש־נפתלי ושב בשלל רב לירושלים. — ובאותו זמן הבריח שמעון את חיל־המצב הסורי של בית־צור לצאת מן המבצר ולהכנע לפני היהודים, והוא שם בתוכו חיל־מצב יהודי. אפשר, שמאורע זה מרומז במגילת תענית (פרק ז׳), שיום י״ז ניסן נעשה יום־טוב מפני „אחידת (כבוש) מגדל שור״. —

כך כבשו האחים החשמונאים, כביכול, בשביל אנטיוכוס וטרפון ובאמת בשביל עצמם ועמם, לא רק את יהודה כולה, אלא כמעט את כל ארץ־ישראל.

---

§ 10. חדוש הברית עם רומי. יונתן נופל בידי טרפון.

שיונתן חשב מחשבות לכבוש את הארץ בשביל עצמו ולהעשות מושל חפשי — דבר זה יש לראות ממה שבאותו זמן עצמו, שעשה עצמו כנלחם בשביל אנטיוכוס הששי, שלח מלאכים לרומי — את נומיניוס בן אנטיוכוס ואת אנטיפאטר בן יאזון (שוב אנשים בעלי שמות יווניים הולכים בשליחותה של המפלגה הלאומית!) — כדי לחדש את הברית, שכרת עם הרומיים יהודה אחיו. כמו־כן נשלחו מלאכים לשם ברית־ידידות גם לאַשפַּרטָה ולמקומות אחרים; ולהאשפרטנים הזכירו שליחי־היהודים, שעוד אַריאוס מלך אשפרטה (בוודאי Areus I 265—309) שלח אגרת ברית־שלומים לחוניו הכהן־הגדול (בוודאי חוניו הראשון). מלאכות זו רֶמז יש בה, שלא ביוונים נלחמים היהודים, אלא בסורים המתיוונים המקולקלים; ולא להתרבות היוונית הם מתנגדים, אלא להכפיה הדתית. ווילהויזן מטיל ספק באפשרותו של חדוש־הברית על־ידי יונתן, כי, ראשית, לא היה סֻפק בידי יונתן לשלוח מלאכים מירושלים אחר המלחמה על הצור, שהיא רחוקה כל־כך מירושלים, וקודם המלחמה החדשה בסוריה, שאספר עליה להלן; ושנית, הרי יונתן ושמעון נלחמו, כביכול, בתור משועבדים לאנטיוכוס וטרפון, ומשלוח צירים לרומי היה יכול לעורר חשד, שהם שואפים להקָרע מעל מלכות־סוריה. ושירר מטיל ספק באמתותן של התעודות, לכל הפחות, בכל הנוגע לאשפרטה. ואולם משלוח־הצירים היה יכול להעשות אף בשעה שלא היה יונתן בירושלים; ומה שנוגע להתעוררות־החשד, הרי נזכר במכתבו של יונתן אל האשפרטנים, שעוד בימי־חוניו, שלא היה מושל עומד ברשות־עצמו כלל, נכרתה ברית בין יהודה ובין אשפרטה, ובכן מותר גם לו, ליונתן, לכרות בריתות, למרות מה שעדיין הוא משועבד במקצת לאנטיוכוס הששי, מלך־סוריה. ובכלל, כבר ראינו, שבשנים האחרונות, מיום שהתחילו חלופי־הכִּסא התכופים והפתאומיים בסוריה, לא נתיירא עוד יונתן משום מלך סורי; להפך, מלכי־סוריה היו יראים ממנו. ועל־כן בוודאי לא

נתיירא גם לעורר חשד על־ידי משלוח צירים לרומי ולשאר מקומות. והברית עם רומי היתה חשובה לו הרבה, שהרי אימתה של רומי היתה מוטלת גם על מלכי־סוריה וגם על מלכי־מצרים, וכבר ראינו למעלה, שתלמי פילומיטור לא נועז לשים את כתר־אסיה בראשו מיראת־הרומיים.

ובינתים מהר דמיטריוס לאסוף חיל חדש נגד יונתן ולהנקם בו על מפלתו במלחמת־חצור. יונתן יָצא לקראתו עד חמת, צפונית ללבנון. כפי הנראה, היה חילו של יונתן גדול יותר, והסורים נבהלו מפני היהודים וברחו בלילה. אז התנפל יונתן על הערביים הזבדיים שבלבנון, שכנראה, היו על צדו של דימטריוס, הכה אותם ושלל שללם. ועל זה מרמזת, לדעתו של דירנבורג (ולה מסכים גם ווילהויזן) ברייתא קדומה זו של מגילת־תענית (פרק י״ב): „בשבעה עשר ביה (באדר) קמו עממיא על פליטת ספריא במדינת בליקיה (ובנוסח אחר „סולקוס״, וצ״ל „כלקיס״) ובית־זבדאי, והוה פורקן לבית־ישראל״. ואולם שירר (I[4], 238, Anm. 34) מפקפק בזה.— מכאן הלך יונתן לדמשק ועבר כל מדינה זו. החשמונאים מגיעים בכבושיהם עד גבול־הכבוש של דוד המלך.

ובינתים ממלא שמעון אחר השאיפה השניה של בית־חשמונאי — לכבוש ליהודה מוצא אל הים. הוא כובש את יפו, שנתבצרו בה אנשי־דימטריוס, ושם מצב יהודי בתוכה; ומצב כזה הוא נותן גם בעיר חדיד (עזרא, ב׳, ל״ג; משנה, ערכין, פ״ט, מ״ו; ו„יקום איש הדר״ בעדויות, פ״ז, מ״ה, צ״ל „איש חדיד״) ב„שפלה״, מערבית להרי־יהודה, בקרבת לוד ומודיעים. ויונתן שב לירושלים, קורא ל„זקני־היהודים״ ומציע לפניהם לבצר את חומת־העיר, שֶׁבָּנָה קודם לכן, וכן גם לבנות חומה גבוהה בין העיר ובין הקרה, כדי להפריד את חיל־המצב הסורי ואת המתייוונים משוק־העיר, ולא יהיו יכולים להתגנב לתוכו ולקנות בו צרכי־אוכל־נפש; ועל ידי־כך יוכרחו להכנע והקרה תמָּסר מאליה בידי בית־חשמונאי. הדבר ברור: יונתן ושמעון הכינו את עצמם לקראת הכרזת עמידתה־ברשות־עצמה של יהודה והכינו את הכל בשביל לספח אל יהודה את רוב הנפות של ארץ־ישראל. וחיל יהודי־לאומי גדול עמד לפקודתם, בעוד שהחיל הסורי היה חיל של שכירים ובני־נכר.

טרפון לא היה יכול לראות דבר זה במנוחה. חוץ מזה, רצה לשים כתר־מלכות בראשו ולהרוג את אנטיוכוס הקטן, בנו של אלכסנדר באלאס, שטרפון התחפש לאפוטרופסו ועושה־דברו; ולדבריו של בעל חשמונאים א׳ (י״ב, ל״ט—מ׳), מתיירא היה לעשות כך מפני יונתן, — אפשר, כדברי גריץ (III, I[5], 19—20), מפני שזכר יונתן לאנטיוכוס את חסדי אלכסנדר באלאס אביו, ואפשר, מפני שהבין, שיונתן ישתמש ב— coup d'état זה כדי להשתחרר לגמרו. על־כן מצא טרפון לנכון להפטר, קודם־כל, מיונתן. והוא בא בחיל כבד לבית־שאן. יונתן יצא לקראתו בארבעים אלף איש.

טרפון מכיר, שאי־אפשר לו להלחם בחיל גדול כזה, ועל־כן הוא שם אל הערמה פניו. הוא מקבל את יונתן בכל מיני אותות של כבוד, מבטיחו, שלא בא להלחם בו כלל, ומפַתהו בחלקות לשַלַח מעליו את החיל הגדול. יונתן ה„דיפלומאט החרוץ" נופל הפעם בפח: הוא מחזיר את רוב הצבא ליהודה ומשאיר לעצמו רק שלשת אלפים איש, שאף מהם הוא שולח שני אלפים אל הגליל. רק אלף איש נשארים עמו בתור לויה של כבוד. עמהם ועם טרפון וחילו הולך יונתן לעכו — ושם הורג חילו של טרפון את כל אלף היהודים, ואת יונתן תופס טרפון הנוכל כבן־תערובות.

ובזה נגמרה באמת פעולתו המדינית של יונתן. מכאן ואילך פועל האחרון לבני־מתתיהו.

שעור שלישי.

שחרור־יהודה: שמעון (143—135).

§ 11. תחלת יִהוּד הערים היווניות. השאיפות הכלכליות.

טרפון, שיונתן השָבוי בכפו, ממהר לעלות על יהודה. הוא מקוה, שעתה, באֵין ליהודים מנהיג אמיץ כיונתן, יעלה בידו לכבוש את הארץ הקטנה והמַרְדָנית, לאבד את חיל־היהודים ולשים קץ לשאיפת העמידה ברשות־עצמו של בית־חשמונאי. שמעון ממהר לעלות לירושלים ולאסוף את העם לאספה רבה („כנסת־גדולה"). והוא מדבר לפניה דברים נוגעים עד הנפש: „כל אַחי אבדו למען ישראל ואנֹתר רק אני לבדי; ועתה חלילה לי משמור את נפשי בכל עת־צרה, כי לא טוב אנכי מאַחי" (חשמ'א, י'ג, ד'—ה'). העם מריע תרועה גדולה לקראת האחרון מבני־מתתיהו. והוא שָׂם אותו למנהיג „במקום יהודה ויונתן אָחיו" (שם, שם, ח'). אז ממהר שמעון לבצר את חומות־ירושלים ולאסוף צבא חדש — את כל תופש־חרב ביהודה. והוא ממשיך את המצור על חקרה.

ואולם בעת־צרה זו דואג שמעון עוד לדבר גדול אחד, שכנראה, הוא חשוב בעיניו כמעט כהגנת־ירושלים. הוא שולח את שר־צבאו, מתתיהו (או יונתן) בן אבשלום, להלחם על יפו, שעוד בתור אסטרטיגוס שָׂם שמעון מצב יהודי בתוכה בשם טרפון ואנטיוכוס השישי. כפי הנראה, התקוממו התושבים היוונים להחיל היהודי. וכשֶשַׂר־הצבא היהודי כבש את העיר, הוא מגרש מתוכה את עובדי־האלילים ומושיב יהודים במקומם. זהו המעשה הראשון, שעשה בית־חשמונאי לשם יִהוּד עָרֵי ארץ־ישראל שמחוץ ליהודה. מכאן ואילך נעשה לחוק לבית־חשמונאי ליהד כל עיר אלילית שכבשו, אם היא שרויה בגבולותיה של מלכות דוד ושלמה. אין ספק, שהיתה אכזריות מרובה בדבר. יתר על־כן: אומה, שסבלה בעצמה מן הרדיפות הדתיות, ובית־מושלים, שעלה לגדולה מתוך התקוממות לרדיפות ממין זה, בוודאי ובוודאי לא היה מן הראוי להם לגרש בני דת אחרת מעיר־מולדתם ולהושיב במקומם את בני־דתם. ואולם כאן פעל לא ההגיון, ואפילו לא הרגש האֶגואיסטי, אלא האינסטינקט של שמירת הקיום הלאומי. ממש כמו שפעל אינסטינקט זה בעזרא ונחמיה כשנגזרו לגרש את הנשים הנכריות (עיין היסט' ישר', I, § 36). ערי ארץ־ישראל שמחוץ ליהודה היו נחלת־אבות ליהודים; והן נעשו אליליות אך בכח־הזרוע של העמים הנכריים, כשָרפתה יד־ישראל בימי מלכי פרס ויוון.

היתה, איפוא, רשות ליהודים להחזיר לעצמם את נחלת־אבותיהם, שנהפכה לזרים; ולא רק להחזירה לעצמם, אלא גם להחזירה לתכונתה היהודית. כי הערים הנכריות שבארץ־ישראל היו מקיפות את ערי־יהודה — ואף את ירושלים גופה — מכל צד. היתה, איפוא, סכנה בדבר, שאם תשארנה ערים אלו אליליות, ימועכו ויתמסמסו היהודים מעט־מעט בקרב האליליים ויבוא הקץ לעם־ישראל כולו. ובמקרים יוצאים מן הכלל כאלה, שסכנה נשקפת לעצם קיומה של אומה, נסוג הקריטֶריון המוסרי לאָחוֹר בעל־כרחו ועל מקומו בא קריטריון אחר: אפשרות־הקיום. אם במקרים כאלה יהא היושר המופשט שולט בעולם, יֵהפך יושר חַדְצְדָדִי זה לאי־היושר היותר נורא: על כגון זה אומר הפתגם הרומי העמוק: Summum jus — summa injuria (המשפט היותר עליון הוא גזל־המשפט היותר עליון). בשנים כתקונן פועל הצדק התחתון; בשנות חירום ומהפכה פועל חוק היסטורי־פסיכולוגי כמוס, שקשה לנו, שאנו רגילים במוסר ההגיוני, להשלים עמו. זהו שכל־העולם הפועל אז בסתר, זהו רצון־הקיום, הפועל אז בגלוי בתור רצון־השלטון. בשביל ה„שכל הקטן" שלנו זהו נגוד גמור לצדק; בשביל ה„שכל הגדול" זוהי הדרך אל הצדק, הדום לרגליו של הצדק המוחלט... וגדולה הטראַגידיה בשנות חירום ומהפכה בלבותיהם של אלה, שהצדק ההגיוני עדיין חי בהם ובו מתאבק בפנה חבויה שבלב האינסטינקט של הקיום וגילויו העז — הרצון לשלטון. ואולם בהמונים פועלים רק אינסטינקט זה והרצון הלז. בחייהם אין טראַגיקה. והעסקנים המדיניים השלמים ברוחם והחַדְצְדָדִיים בשאיפתם החיונית הם רק עושי־דברם של ההמונים הללו. וכאלה היו החשמונאים מְיַהֲדֵי א״ץ־ישראל מימי שמעון בן מתתיהו ועד ימי שלום־ציון המלכה.

וביפו פתח בית־חשמונאי ביהוד מטעם, שכבר נרמז למעלה. יפו היתה תמיד, עוד בימי־קדם, עיר־חוף הגונה, שממנה הפליגו ספינות לא רק למצרים, לצור וצידון ולאילת ועציון־גבר, אלא גם לתרשיש (כנראה, עיר תרתיסוס שבספרד; עיין יונה, א', ג'). והיהודים צריכים היו בימי־החשמונאים למוצא דרך הים־התיכון אל כל שלשת חלקי העולם הישן. עדיין לא היה אז ישראל עם של סוחרים; אבל כבר היו אז גם סוחרים בתוכו, שהיו מתחרים ביוונים, כובשי ערי־החוף של יהודה, ובכנענים (הפיניקיים), כובשי ערי־החוף של שומרון והגליל. היהודים עדיין היו אז ברובם עובדי־אדמה; אבל לתבואתם ויבולם לא היה מוצא ישר אל השווקים הגדולים של מצרים, אסיה הקטנה ואירופה הדרומית. ורק דרך החופים, שגזלו מהם היוונים והכנענים וכִבְשוּם מימי גלות־בבל ואילך, יכולים היו להוציא לשוק את פרי־אדמתם ואת פרי־אילנותיהם, וכן גם לקבל את תוצאותיהן של הארצות האחרות. ואת מסי ההובאה וההוצאה (אימפורט ואֶכְּספורט) היו גובים יושבי־ערי־החוף הנכריים בסיוע מלכי־סוריה; ועל־ידי כך אי־אפשר היה ליהודה להתרומם לידי מצב של פריחה כלכלית. דבר זה הבין עוד יהודה המכבי.

יונתן נסה להסב אליו מעט־מעט ובחשאי את כל ערי־החוף שבארץ־ישראל. ושמעון צעד את הצעד האחרון: התחיל מיהד את ערי־החוף. ופתח ביפו מפני שהיא המפתח הכלכלי של ירושלים.—אין ספק בדבר, שהחשמונאים נלחמים במלכי־סוריה מתוך טעמים רוחניים; מתחילה דתיים, ואחר־כך—גם לאומיים־מדיניים. אבל עד מהרה באו בהם לידי הכרה גם הצרכים הכלכליים, שהעם בהמוניו הרגיש בהם זה כבר, עוד מימי יוסף בן טוביה והורקנוס (טוביה) בנו. ויותר שקרבה שעת־השחרור הובלט, ביחד עם מלחמת־המעמדות, אף הצד הכלכלי־המדיני שבמלחמת־השחרור הגדולה. ובשעה האחרונה של השעבוד, זמן מועט קודם השחרור הגמור, זכר שמעון את יְהוּד־יפו לא פחות משזכר את בִּצּוּר־ירושלים: לזה ולזה צריך היה השחרור הגמור כמעט במדה אחת.

---

§ 12. טרפון מנסה להתפרץ לפנים יהודה. הריגת־יונתן.

בחיל כבד עולה טרפון על יהודה מעכו ויונתן השבוי עמו. על־יד חדיד בא שמעון לקראתו. אז מערים טרפון עוד פעם, שולח מלאכים לשמעון ומודיעו, ששָׁבה את יונתן מפני שהלה לא שלם את המס בעד התמנותו, ואם שמעון ישלח לו מאה ככר־כסף ואת שני בניו של יונתן בתור בני־תערובות, ישחרר את הכהן־הגדול השבוי. שמעון יָדע, שאין זו אלא ערמומית. אבל מתיירא היה, שאם לא יעשה רצונו של טרפון, יאמרו עליו, שלא רצה לגאול את אָחיו כדי שישאר הוא, שמעון, כהן־גדול ומנהיג ביהודה. על־כן שלח לטרפון את הכסף ואת שני הבנים. אף־על־פי־כן לא הצילה שאיפתו זו של שמעון לצאת ידי חובתו נגד אָחיו האומלל את כבודו מידי המבקרִים־הראַציונליסטים של זמננו: לאחר אלפיים שנה מרמז ווילהויזן (Isr. u. Jüd. Gesch., S. 256) רמז ברור למדי, ששמעון מלא רצונו של טרפון כדי להפטר מ„יורשי־השלטון" של יונתן...

טרפון לא שחרר את יונתן, כמו שראה שמעון מראש. ומאחר שהאיצו בו הנצורים בחקרה לבוא לעזרתם, נסה להתפרץ ליהודה מצד דרום, דרך אדורה (אדורַיִם) באדום. ואולם שלג בלתי־רגיל במקומות החמים ההם, שיָרד בלילה, עכב את מהלכו — והוא מוכרח לנטות אל הגלעד (חורף שנת 143/2). בירושלים היתה השמחה גדולה על הישועה, שבאה כמעט שלא בדרך הטבע, ויש אומרים (גריץ), שעל מאורע זה נתיַסד מזמור קמ"ז שבתהלים:

הַנּוֹתֵן שֶׁלֶג כַּצָּמֶר, כְּפוֹר כָּאֵפֶר יְפַזֵּר,
מַשְׁלִיךְ קַרְחוֹ כְפִתִּים, לִפְנֵי קָרָתוֹ מִי יַעֲמוֹד?

(תהלים, קמ"ז, ט"ז—י"ז).

אבל עד מהרה נהפכה שמחתו של העם לתוגה. כשהגיע טרפון לעיר בסקמה (או „בסקה", לפי קדמוניות, י"ג, ו', ו') בעבר־הירדן (אולי „בית־שקמה", מקום בלתי ידוע, אבל על כל פנים לא „בית־שאן", כמו שתרגם בעל „כתובים

אחרונים", חשמ"א, י"ג, כ"ד, שהרי בית־שאָן אינו בעבר־הירדן), הרג את יונתן מתוך כעס על אי־הצלחתו וקבר אותו שם. כפי הנראה, הרג טרפון גם את שני בניו של יונתן ונשארה ממנו רק בת נשואה ל מ ת ת י ה ו ב ן ש מ ע ו ן פ סִ י ל ו ס (העִלֵּג), שיָצא ממנה בדור שלישי י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו, לפי עדות־עצמו. שמעון שלח לקחת את גופתו של יונתן וקבר אותה ב מ ו ד י ע י ם, עיר קברות־אבותיו. על גבי מערת־הקבר, שחצב בה כוך גם לעצמו, הקים מצבה גבוהה ונהדרת, בסגנון אמנותי מעורב, מצרי־יווני (עיין על הצד האמנותי שלה: י ו ס ף ק ל ו ז נ ר, בימי בית שני, ברלין תרפ"ג, עמ' קל"א–קל"ב), שהיתה נראית על פני הים. על שבעת עמודיה (רמז לאביו ואמו וחמשת האחים) היו חקוקות צורות של כלי־זין — רמז למלחמותיהם הגדולות של האָב והאחים — וגם צ ו ר ו ת ש ל ס פ י נ ו ת — רמז לשאיפותיו של בית־חשמונאי למצוא ליהודה מ ו צ א א ל ה י ם. הדבר ברור, שהצד ה כ ל כ ל י־המדיני של מלחמות בית־חשמונאי הגיע לידי הכרתו של שמעון והיה חשוב בעיניו הרבה (עיין: L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums 2. Ausg., .(Braunschweig 1894, S. 76

כל העם בָּכָה וִספד את יונתן. ואמנם, היה על מי להתאבל. יונתן, אפשר, לא היה אסט־טיגוס גאוני וגבור תמים ועשוי לבלי חת כיהודה אחיו; אבל אף הוא היה מצביא מצוין ואמיץ, שנלחם את מלחמת־עמו עד יומו האחרון. ונוסף על זה היה פוליטיקאי גאוני ודיפלומאט חרוץ, שיָדע את עתו ואת מצבה של סוריה עד תכליתם והבין להשתמש במבוכות ובסכסוכים המדיניים בהשכל ודעת. בוודאי אהב כבוד ושררה, ככל מצביא וככל מנהיג מדיני; אבל אין ספק בדבר, שהמניע ה ע י ק ר י של פעולותיו היו לא הרדיפה אחר הכבוד ואהבת־השלטון — אֵלו היו מניעים ממדרגה שניה! — אלא ש ח ר ו ר־ע מ ו ו ט ו ב ת־א ר צ ו. אמנם, הוא הפיר את בריתותיו עם מלכי־סוריה זו אחר זו; אבל הרי נאמן היה בבריתו עם אלכסנדר באלאס ועם אנטיוכוס השישי בנו הקטן עד האפשרות האחרונה. ואם נמוד את מוסריותו המדינית במדת המוסריות של אותו זמן ושל אותה מלכות־סוריה, שיונתן היה כפוף לה, אז כגבוה שמים מעל הארץ כן גבהה הכרתו המוסרית מזו של כל אותם ההוללים והבוגדים, שיָשבו זה אחר זה על כסא־סוריה ושהיו מפקדי־צבאותיה.

ומה ש ה ש י ג יונתן במובן המדיני היה הרבה מאד. יהודה המכבי השאיר לו רק חבורה של גלהבים בקנאתם לאידיאל של שחרור דתי ולאומי ובשאיפתם להרחיב את גבולותיה של יהודה הקטנה. יונתן עשה מן החבורה — עם. מראש של גדוד נודד נעשה ראש אומה וממורד פורח ובורח — כהן־גדול ומצביא וכמעט מושל חפשי לגמרו. ומארץ־יהודה הקטנה התחיל עושה ארץ־ישראל ב פ ו ע ל: הוא כבש — בשם המלך הסורי כביכול — כמעט את כל ערי היוונים והכנענים שביהודה ובגליל. וגם על ה ח י י ם ה כ ל כ ל י י ם פקח את עיניו ושאף לתת לעמו מוצא אל הים. ויסוד הניח ל„חֶבר־היהודים" — למועצה

לאומית עומדת בראש העם, מחוקקת את חוקיו ומסדרת את כל עניניו. הוא הכין, איפוא, את השחרור השלם של יהודה בפרט ושל ארץ־ישראל בכלל, באופן שלא נשאר לשמעון אחיו אלא להכריזו כלפי חוץ ולהטביע עליו את חותמו. על־כן התאבל עליו כל עם־יהודה. אכן, משלשת הכוכבים המזהירים של משפחת מתתיהו חשמונאי אין יונתן הכוכב היותר קטן!

---

§ 13. השחרור הגמור של יהודה. שמעון — נשיא־ישראל.

טבעי היה הדבר, שאחר שנהרג יונתן נעשה שמעון נשיא גם על־פי השם בעוד שבפועל היה כך מיום שתפס טרפון את יונתן. וטבעי היה גם־כן, ששמעון פנה עורף לטרפון הבוגד, ובפרט לאחר שהרג „אפיטרופוס" זה את אנטיוכוס הנער (הששי) וישב על כסאו (142). שמעון בא במשא־ומתן עם ד י מ ט ר י ו ס ה ש נ י; ועל־ידי סכומים מסוימים של זהב, שדימטריוס היה זקוק להם ביותר כדי לשלם שכר לשכירים, ומפני שנתיירא דימטריוס, שמא יתחבר שמעון אל טרפון שונאו, נתרצה המלך הסורי לאשר בכתב מה שכבר היה קיים אז בפועל: א ת ה ע מ י ד ה ב ר ש ו ת־ע צ מ ה ה ג מ ו ר ה ש ל י ה ו ד ה. בכ"ז אייר, שנת 142 קודם ספה"נ, הסכים דימטריוס השני, לאחר שקבל עטרה של כסף וכף־תומר של זהב, שתהא יהודה חפשית מתשלום־מס למלכות־סוריה, ובלבד שתכרות עמו ברית כלפי טרפון. ובעל חשמונאים א' (י"ג, מ"א—מ"ב) מודיע בסגנון חגיגי: „בשנת 170 (לשטרות) נשבר עול־הגויים מעל ישראל. ועם־ישראל התחיל לכתוב בשטרות ובתעודות: בשנה הראשונה לשמעון כהן־גדול, שר־צבא ונשיא ליהודים". ובמגלת־תענית (פרק ב') אנו מוצאים קביעת יום־טוב בכ"ז אייר לשם שמיטת־המס: „בכ"ז ביה (באייר) איתנטילו כלילאי מיהודה ומירושלים" (הוסרו העטרות של זהב ושל כסף, שבצורתן היו העמים המשועבדים רגילים לשלוח את המס להסורים, כמו שראינו למעלה במתנה, שקבל דימטריוס משמעון, או המס בעד „עטרות־חתנים", עיין למעלה, עמ' 42, הערה 1). — ומיד לאחר שפנה שמעון עורף לטרפון וכבר היה בטוח בהסכמתו של דימטריוס לשחרור הגמור של יהודה, בסוף שנת 143, מהר שמעון להשתדל בדבר, שיחוגו גם היהודים ש ב א ל כ ס נ ד ר י ה את חג־החנוכה (המכתב ה ר א ש ו ן שבראש ספר חשמונאים ב'; המכתב השני, שבא אחריו, מזויף הוא). כבר היתה חיה ההכרה בלבו, שעל־ידי בית־חשמונאי נעשה מעשה רב וקיים לדורות, שיש לעשותו נצחי על־ידי חג לדורות ו ל כ ל ישראל ב כ ל ארצות־פזוריו.

סימן מובהק לעמידה ברשות עצמה של איזה מדינה היה — י צ י ק ת־מ ט ב ע ו ת. ואמנם, יש בידינו מטבעות ועל גבם הכתובת „שקל־ישראל" או „חצי־השקל" מעבר מזה ו„ירושלם קדשה" (חסרות יו"ד ווי"ו) או „ירושלים הקדושה" מן העבר השני, שרוב חכמי תורת־המטבעות מיחסים אותם לשמעון בן מתתיהו (המטבעות, ששם „שמעון" חקוק עליהם, הם מימי המרידה הגדולה,

קרוב לחורבן, ו„שמעון" שעליהם הוא שמעון בר גיורא, או הם מימי מרידת בר־כוכבא, ו„שמעון" שעליהם הוא שמעון בן־כוכב. ואולם על גבי המטבעות הללו רשומות רק א', ב', ג', ד' וה', כלומר, הם רק מחמש שנים; מארבע השנים הראשונות יש מטבעות הרבה ומן השנה החמישית — רק מטבע אחד. והרי שמעון היה נשיא חפשי, לכל הפחות, במשך שבע שנים (142—135). ובכן מחליט שירר, שאף הטביעה גופה של המטבעות נראית לו מאוחרת (ואולם המומחים לתורת־המטבעות מחולקים הם בזה), כי מטבעות אלה טבועים לא על־ידי שמעון, אלא על־ידי ראשי המרידה הגדולה בשנות 66—70 לספירת־הנוצרים, סמוך לחורבן. אבל גריץ, שאף הוא מתקשה על שיש בידינו מטבעות רק של ארבע שנים (את המטבע מן השנה החמישית לא יָדע), רוצה לתרץ קושי זה בהחלטתו, ששמעון לא חשב לאפשר לטבוע מטבעות קודם שקבל הרשאה על זה מאנטיוכוס השביעי סידיטס (139/8), כמו שנספר להלן. ויש בדבר עוד קושי אחר: מתוך חשמונאים א', י"ג, מ"ב, יוצא, שמשנת 170 לשטרות (142) התחילו כותבים: „בשנה הראשונה לשמעון" וכו', בעוד שמתוך י"ד, מ"ג של אותו ספר גופו יוצא, שאך לאחר שתי שנים, בי"ח אלול, שנת 172 לשטרות (140), החליטה „הכנסת הגדולה", ש„כל השטרות והתעודות בארץ יחוברו בשמו"[1]. וקושי זה רוצה גריץ (III, 1[5], 52—53, 59—60) לתרץ על־ידי ההשערה, ששמעון עצמו חשב את שנות־ממשלתו לא משנת 142, אלא אך משנת 140, לאחר שהקים אותו העם לנשיא. ועל־כן יש לנו מטבעות ממנו אך מארבע (או מחמש) שנים. — ואולם באמת לא צדק שירר בספקנותו ואין לנו גם צורך בדיחוקיו של גריץ. אפשר, שאבדו המטבעות משנות ו'—ז' לשמעון: הרי משנה ה' נמצא רק מטבע יחידי, שלא היה ידוע לגריץ, בעוד שמשנות א'—ד' נשתמרו במקרה מטבעות הרבה; ומפני־מה אי־אפשר הדבר, שבמקרה אבדו כל המטבעות של שנות ו'-ז'? — ואפשר גם־כן, ששמעון לא מצא לנחוץ לטבוע מטבעות בכל שנה ושנה (על המטבעות מימי שמעון ועל צורתם עיין גם־כן בספרו של שמואל רפאלי: מטבעות־היהודים, ירושלים תרע"ג, עמ' ס"ג—פ', וציורים כ"א — ל"ט בלוחות ה'—ח' שבסוף הספר). — ומה שנוגע להסתירה שבספר חשמונאים א', אין היא אלא נראית. במקום הראשון (חשמ"א, י"ג, מ"ב) לפנינו המצב כפי שהיה בפועל משנת 142 ואילך. במקום השני (שם, י"ד, מ"ג) — אישור מצד ה„כנסת הגדולה" לדבר, שהיה קיים בפועל שתי שנים קודם לכן. על כל פנים, אם שמעון לא יצק מטבעות עד שנת 139, בוודאי עשה כך לא מפני שהמתין להרשאתו של אנטיוכוס השביעי סידיטס, אלא מפני שצפה לאישור שלטונו

1) התלמוד (ראש-השנה, י"ח ע"ב; באור למגילת תענית, פ"ז) אומר: „וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום (את היוונים) התקינו, שיהיו מזכירים שם-שמים אפילו בשטרות; וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון".

מצד העם: בן־חורין גמור הרגיש את עצמו ואת עמו עוד מיום שהסכים לחירות־יהודה דימטריוס השני.

וכשאך נשתחררה יהודה באופן רשמי מהר שמעון לשחררה ולהרחיבה אף בפועל. וקודם כל הכריחה השאיפה הכלכלית־המדינית של החשמונאים, שכבר דברתי עליה (למעלה, § 11), את שמעון לכבוש עיר אחת, שאך על־ידי כְּבושה יכול היה להחזיק מעמד ביפו — המפתח הכלכלי של ירושלים. עיר זו היא ג ז ר (היום: כפר א ב ו ש ו ש ה, שנעשו בו חפירות ארכיאולוגיות חשובות). גזר מושלת על מעברות־ההרים ומקשרת את יפו וירושלים זו בזו. וכשכבש שמעון את גזר לאחר ששם מצור עליה יִהֵד גם אותה: לא השמיד את יושביה האליליים, כמו שהיו נוהגים אז הכובשים ביחס אל הנכבשים הזרים, אלא גֵרש אותם מתוכה והושיב בה „שומרי־תורה", וגם חיל־מצב יהודי שם בתוכה תחת פקודתו של י ו ח נ ן (הורקנוס) בנו, שמִנה אותו מצביא על כל צבאות־יהודה. ואמנם, בשעת החפירות בגזר נמצאו שרידי ארמון בשביל הנציב של בית־חשמונאי ומתחת לשרידים — כתובת יוונית, שיש בה קללה לשמעון על שגרש את מושל־גזר הנכרי (עיין: R. A. S. Macalister, The Excavations of Gezer, London 1912, I, 209—223; יוסף קלוזנר, בימי בית שני, עמ' קכ"ז). שתי השאיפות הכבירות — יהוד ארץ־ישראל וחזוק המצב הכלכלי־המדיני — הובלטו בכבוש ראשון זה של יהודה בת־החורין.

במקומה של גזר (אבו־שושה) נמצאו כמה וכמה כתבות עבריות־יווניות, שרשום עליהן: „תחם גזר" (חסר וי"ו) בעברית, וביוונית Αλκιου, או „תחם גזר" בלבד. השם היווני הוא, לדעתם של חוקרי־הקדמוניות, שמו של עושה־הכתבות ו„תחם גזר" מורה על „תחום־שבת", כלומר, עד מקומה של כתובת זו מותר לצאת בשבת מעיר גזר. אולם רחוק בעינַי, שבזמן קדום כזה כבר יציינו את „תחומי־השבת" על־ידי כתֻבות מיוחדות; ואילו היה כך, לא היתה מלה י ו ו נ י ת מצויה על כתבות כ א ל ו. ובכן נראה לי, ש„תחם גזר" פירושו: עד כאן נמצאים המגרשים והשדות בגבוליה של עיר גזר, ומכאן ואילך הם שייכים לערים אחרות; והשם היווני הוא זה של הפקיד, שהיה ממונה על קביעת־הגבולים. הכתבות הללו הן ודאי מימיהם של אחרוני־החשמונאים, שהיו משתמשים אף במטבעותיהם בעברית ויוונית כאחת.

אחר כבוש־גזר (אפשר, אמנם, אף קודם לכבוש זה) כבש שמעון גם את המבצר ב י ת ־ צ ו ר, שהיה לו ערך חשוב עוד בימי יהודה המכבי (למעלה, § 4, ועיין חשמ"א, י"ד, ז' ול"ג). וכן כבש גם את י ב נ ה ו א ש ד ו ד (קדמוניות, י"ג, ו', ו'; מלחמות, א', ב', ב', נגד Hölscher, Palästina in persischer u. hellenistischer Zeit, SS. 87—88), ומיד נגש להמבצר ה א ח ר ו ן של המתבוללים - אל ח ק ר ה, שבמשך יותר משלשים שנה רצופות (175—142) היתה לישראל „למוקש", כי בה נישגבו כל „פריצי־העם" ו„מפירי־הברית". כל עוד ש ה י א היתה קיימת וחיל־מצב ס ו ר י בתוכה, לא

היה נצחונה של המפלגה הלאומית שלם ולא היה שחרורה של יהודה גמור. — וראוי לשים לב, שלמרות כל הסכמתו של דימיטריוס לשחרר את יהודה ממסים, לא יָצא היל־המצב הסורי מחקרה: מלך־סוריה לא עוד אדון גמור הוא לחילו, מפני הפרעות והמתנשאים למלוך. שמעון הוכרח לכבוש את חקרה בזרוע ולשעבדה ליהודה. והוא שם עליה מצור מכל צד, עד שכבד הרעב במבצר. אז הוכרחו הנצורים להכנע. ואף עכשיו לא התנקם שמעון בבני־חקרה, למרות כל מה שהרעו להמפלגה הלאומית ולמולדתם כולה. הוא נתן להם לצאת מן המבצר. וביום כ"ג אייר נכנסו היהודים לתוך חקרה בתופים ובכנורות ובכפות־תמרים ומזמורי־תודה, ויום זה נעשה יום־טוב. ועל זה כתוב במגלת־תענית: „בעשרים ושלשה ביה (באייר) נפקו בני חקרא (ובנוסח אחר „הקראים" וצ"ל „חקראים", וכן בביאור שם, והנכון הוא „בני־הקרא", כמו בהשמ"א, ד', ב': (οἱ υἱοὶ τῆς "Ακρας מירושלים". — יוסף בן מתתיהו מספר (קדמוניות, י"ג, ו', ו'), ששמעון צוה להשפיל את מקומה של חקרה עד שלא להכיר את ההר, שעמדה עליו. ספור זה אמתי הוא, אלא שאירע בימי יוחנן הורקנוס (עיין מלחמות, ה', ד', א'): אילמלי כן, היה משמיענו דבר זה בעל ספר חשמונאים א'. ואולם זה האחרון אך מודיע, ששמעון בצר את הר־הבית עוד יותר ונתיישב שם [1].

---

§ 14. ימי השלוה והחוסן. אשור בית-חשמונאי על-ידי „כנסת הגדולה" וע"י הסינאט ברומי.

התחילה תקופה של חוסן מדיני, של עושר כלכלי ופריחה תרבותית. בעל השמונאים א' מדבר על תקופה זו במליצה נשגבה ומשתמש לשם תְאורה בהרבה מן הבטויים, שבהם תאר בעל ספר־מלכים את תקופת־שלמה. וראוי לשים לב, שבראש כל מעשי תקפו וגבורתו של שמעון נותן בעל חשמ"א (י"ד, ה') מקום לכבוש יפו ומטעים את ערכה בתור מוצא אל הים: „ועל כל כבודו לקח את יפו לנמל ועשה מוצא אל איי (נ"א אניות)־הים" (Καὶ μετὰ πάσης τῆς δόξης αὐτοῦ ἔλαβε τὴν Ἰόππην εἰς λιμένα, καὶ ἐποίησεν εἴσοδον ταῖς νήσοις (ναυσί) τῆς θαλάσσης). ההטעמה, שהטעמתי למעלה את הערך הכלכלי־המדיני הגדול של כבוש יפו, יש לה, איפוא, יסוד בהכרתם של ראשוני־החשמונאים ואינה מיוסדת על השערה בלבד ואף אין בה הכנסת רעיונות מוֹדֶרניים לתוך תקופה עתיקה. השקפה זו מבוססת על דברים ברורים בספר חשמונאים א', שנכתב סמוך לזמנם של בני־מתתיהו. בעל ספר זה מטעים בפירוש את הערך

---

1) כך דעתו של וילהויזן, Israel. u. Jüd. Gesch., S. 260, Anm. 2; ואולם אֶדואַרד מאיר (Urspr. u. Anf. d. Christ., II, 264, Anm. 1) אינו רואה סתירה בין „קדמוניות" ו„חשמונאים א'" וחושב, שיותר מבעי הוא ליַחס את השפלת הגבעה של חקרה לזמן כבושה של זו על-ידי שמעון.

העצום של ה„מוצא אל איי־הים", כלומר, אל האיים היוניים, ואף אל אַסיה הקטנה, אל יוון, ועוד. אבל יש גם סופר נכרי בן־סמך, שמטעים דבר זה. אַסטראַבון היווני (Geographica, XVI, 2) אומר: „היהודים הבאים עד הים משתמשים ביפו בתור נמל" (עיין: L. Herzfeld, Handelsgesch. d. Juden d. Altertums, 1894, S. 76). לדברים אלה שמו החוקרים גם מישראל וגם מאומות־העולם לב רק מעט. מפני שהראשונים הם ברובם רבנים והאחרונים — כמעט כולם תיאולוגים, עשו מן ההיסטוריה הישראלית — תולדות האמונה הישראלית או תולדות התרבות הרוחנית הישראלית. כלומר: כמעט רק תולדות מלחמות דתיות ותולדות ספרים וסופרים בלבד. הצד המדיני שבתולדות־ישראל עדיין צף על פני הצד הרוחני שבה כקלוּח דק של שמן על פני מים רבים; אבל הצד הכלכלי כמעט שאינו ניכר כלל. ואולם אין מן הצורך להיות מן המחזיקים בתורת המאַטיריאַליסמוס ההיסטורי כדי להודות, שאם הגורם הכלכלי אינו הגורם היחידי — ואף לא תמיד המכריע — בדברי־ימי־ישראל, על כל פנים הוא גורם חשוב, שאין להשכיחו במקום שהוא מתגלה מאליו ושראוי לגלותו אף במקום שהוא מתכסה בעב־ענן של אַמְשָׁלוֹת דתיות ורוחניות.

ולא רק על־ידי כבוש מוצא אל הים דאג שמעון להפרחת המצב הכלכלי של הארץ. הוא בא לעזרתם של עובדי־האדמה, שנִדַלדלו על־ידי המלחמות והמהומות בארץ, הבטיח את תבואתם ואת יבולם מפחד אויבים, שודדים ופקידים חמסנים וסייעם להוציא את פרי אדמתם לשוק דרך חוף־יפו. והוא דאג גם להטבת ההנהגה הפנימית של יהודה. הוא עשה משפט בארץ, שבמשך שלשים שנה ויותר היתה טרף לשני־האַנאַרכיה, מחמת המלחמות והמהומות שאינן פוסקות. קשים היו החיים בימיו להעבריינים משיירי המתיוונים מפני ששמעון נזהר למלא אחר דברי־התורה לכל פרטיה: אחרת אי־אפשר היה לנשיא, שכל גדולתו באה מתוך המלחמה על חירות־הדת. אבל זולת זה היה, כנראה, מושל זקן וחכם והיה רחוק מקיצוניות ומאכזריות שאינה צריכה, כמו שראינו ביחסו ליושבי־יפו ולבני־חקרה, שגרשם, אבל לא השמידם, כמנהג הימים ההם. ועל־כן היו שנות־נשיאותו — שנות שלום ואושר, כמו שמתאר את הדבר בעל השמונאים א' (י"ד, ו'—ט"ו) במליצה נאה, שיש בה הפרזה פיוטית, אבל אמת היא בעיקרה:

הוּא הִרְחִיב אֶת הַגְּבוּלִים לְעַמּוֹ, וַיִּמְשׁוֹל בָּאָרֶץ,
וַיֶּאֱסוֹף שִׁבְיָה רַבָּה.
וַיִּשְׁלוֹט עַל גֶּזֶר, בֵּית־צוּר וְהַחַקְרָה, וַיַּרְחֵק אֶת הַטּוּמְאָה מִתּוֹכָהּ,
וְלֹא עָמַד אִישׁ בְּפָנָיו.
וַיַּעַבְדוּ אֶת אַדְמָתָם בְּשָׁלוֹם;
הָאָרֶץ נָתְנָה אֶת יְבוּלָהּ וַעֲצֵי־הַשָּׂדֶה — אֶת פִּרְיָם.
זְקֵנִים יָשְׁבוּ בַּחוּצוֹת וַיָּשִׂיחוּ כֻּלָּם בַּטּוֹבוֹת, וְהַצְּעִירִים לָבְשׁוּ פְּאֵר וּבִגְדֵי־מִלְחָמָה.

בֶּעָרִים נָתַן אוֹכֶל וַיִּכֶן לָהֶן כְּלֵי־מִבְצָר,
עַד אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם־כְּבוֹדוֹ עַד קְצוֹת־הָאָרֶץ.
עָשָׂה שָׁלוֹם בָּאָרֶץ, וַיְשַׂמַּח אֵת יִשְׂרָאֵל שִׂמְחָה גְדוֹלָה.
וַיֵּשֶׁב כָּל אִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֵנָתוֹ, וְאֵין מַחֲרִיד אוֹתָם.
וַיֶּחְדַּל כָּל נִלְחָם בָּהֶם בָּאָרֶץ, וְהַמְּלָכִים נִכְנְעוּ בַּיָּמִים הָהֵם.
וַיְרוֹמֵם אֶת כָּל עֲנִיֵּי־עַמּוֹ.
הוּא דָרַשׁ מִשְׁפָּט, וַיַּשְׁמֵד כָּל פּוֹשֵׁעַ וְרָשָׁע.
וַיְפָאֵר אֶת הַמִּקְדָּשׁ, וַיֶּרֶב אֶת כְּלֵי־הַקֳּדָשִׁים.

דברים כאלה הם על־פי רוב בטוי לחתימה של תקופה — תקופת הסערה והמלחמה. זהו בטויה של קורת־הרוח הגמורה, שבאה אך לאחר מהומות ומבוכות; לאחר שהושגה מטרה נשגבה, שעלתה בקרבנות מרובים. דברים מעין אלה נאמרו על מלכות־שלמה, לאחר המלחמות העצומות של דוד ולאחר שהושגה התכלית הגדולה של אחוד־השבטים וכבוש כל כנען. אף הרומיים בימי אבגוסטוס קיסר, לאחר שנעשו „מושלים בכפה", יצרו את השירה הגדולה, „שירת־הדורות" (Carmen saeculorum), שהרבה מהרוזיה מזכירים את השיר שלפנינו. עם־יהודה ברובו המכריע היה שבע־רצון בנצחונה של המפלגה הלאומית ובהסרת עול־הסורים מעל צואר־יהודה; ובת־קולו של שובע־רצון זה הם דברי־המליצה המצוינים הללו, שרוחם של כתבי־הקודש מרחפת עליהם.

אבל שובע־רצון זה הביע העם גם במעשה רב. עדיין היו החשמונאים „מולכים מעצמם". איש לא בחר בהם, איש לא מִנה אותם. מעיירה באו, ממשפחה של כהנים־הדיוטות. בית־המושלים האמתי היה — בית־דוד שנעלם, או בית־צדוק שגלה. שרידי בית־דוד נמצאו בבבל ושרידי בית־צדוק — במצרים. בני־מתתיהו באו על מקומם על־ידי מסבות־הזמן והשתלשלות־המאורעות. הגיעה השעה, שהעם יאשר את בית־חשמונאי גלוי לכל. ודבר זה נעשה בי"ח אלול 140 קודם ספה"נ, בשנה השלישית לשמעון, ב„כנסת הגדולה (συναγωγὴ μεγάλη) של כהנים וראשי־אומה" (חשמ"א, י"ד, כ"ח). כאן לפנינו „אנשי כנסת הגדולה" בקבוצם המדיני. „כנסת גדולה" זו החליטה לאַשר בתעודה חקוקה על לוחות־נחושת ועומדת בעזרה של בית־המקדש את שמעון „לעולם, עד אשר יקום נביא־אמת" (εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν), כלומר לדורות, בירושה מאב לבנים, עד שיבוא אליהו ויקומם את מלכות משיח בן דוד, — בתור כהן־גדול, שר־צבא וראש־העם (ἀρχιερεύς, στρατηγός, ἐθνάρχης-ἡγεμών).

בתעודה מעניינת זו יש השקפה על מעשי האחים החשמונאים כולם, ובפרט על מעשיהם של יונתן ושמעון. בראש פסוק שני (או סוף פסוק ראשון) של תעודה זו (חשמ"א, י"ד, כ"ח או סוף כ"ז) יש ביוונית, אחר המלה

ἀρχιερέως (כהן גדול), מלה בלתי־מובנת: ενσαραμελ או בשתי מלים: ἐν Σαραμέλ; ושיערו חכמים, ש„סַרַמֶל“ היא „חצר־עם־אֵל“ (אֶוַואַלד) או „עצר(ת)־עם־אל“ (גייגר). ואולם דירנבורג ווירנסדורף שיערו, שמלת ἐν (בְּ—) היא הוספה של מעתיק טועה, שחשב את המלה הבלתי־מובנת לשם־מקום, ומלת „סרמל“ היא — „שר־עם־אל“, וזה מתאים למלת ἡγεηών (הגמון) או ἐθνάρχης ביוונית. שירר מסכים להשערת „שר־עם־אל“, אבל הוא אינו חושב את המלה ἐν לטעות של מעתיק, אלא לשתי אותיות, שנשתיירו ממלת σεγεν (סֶגֶן, שאנו קוראים בטעות „סְגָן“, ובפיוט למוסף של יום־הכפורים מנוקד כנכון: „והוא לך כסֶגֶן באראלי־אש“), שתרגומה היווני (בתרגום־השבעים לירמיה ולנחמיה) הוא στρατηγός, ומלת „שר־עם־אל“ תרגומה היוני הוא ἐθνάρχης או ἡγεμών. ובכן לפנינו כל התאריו העבריים של שמעון: „כהן־גדול, סֶגֶן ושר־עם־אל“. ונראים הדברים.

ויש עוד קושי אחד בתעודה זו. בפסוקים י״ד, ל״ח—מ׳, כתוב, שדימטריוס מנה את שמעון לכהן גדול מפני ששמע, שמלאכיו של שמעון נתקבלו ברומי בכבוד גדול, בעוד שבאמת שהרר דימטריוס את יהודה ואישר את שמעון בכהונה גדולה שתי שנים קודם משלוח המלאכות לרומי, שאירע בזמן אחד עם התכנסותה של „כנסת הגדולה“ וחבור־התעודה. ולפיכך חושבים ווילהויזן ווילריך, שלדעתם יש בתעודה זו סגנון מתחלף של החלטה עממית ושל הרצאה, שכל החלטה זו אינה אלא הוספה מאוחרת; ושירר חושב, שבחשמונאים א׳, י״ד (כ״ז—מ״ט), לפנינו לא גוף הכתב הרשמי, אלא רֶפרודקציה חפשית, עם הוספות ותקונים. ואולם קשה להסכים לזה, מפני שבעל חשמ״א, היסטוריוגראף רשמי, כשר וזהיר לערך (לפי מדת זמנו ומצבו), מוסר את התעודה (עיין י״ד, כ״ז) בתור „פתשגן־הכתב“ (ἀντίγραφον τῆς γραφῆς). אפשר רק דבר זה: שהמחצה השניה של פסוק מ׳ („וכי קבלו את מלאכי־שמעון בכבוד“) היא הוספה מאוחרת של מעתיק. אבל כל שאר הדברים הם מעצם התעודה.

הכרת־העם ביהודה היתה חשובה כלפי פנים. מעתה עמד שמעון לא רק בראש ה„זקנים“ (אחר־כך: „חבר־היהודים“), כהכהנים מבית־צדוק, אלא גם בראש הצבא וההנהגה החפשית, המדינית והאזרחית כאחת. ורק צעד אחד מזה אל המלכות החשמונאית... אבל באותו זמן, שכבר עופפה רומי את חיבה על פניהם של מלכי־סוריה, היה שמעון זקוק עוד להכרה אחת כלפי חוץ — להכרת רומי. ובכן שלח שמעון לרומי את נומיניוס, וכנראה, גם את אנטיפאטר חברו — שני המלאכים, ששלה גם יונתן לרומי (עיין למעלה, § 10), ובידם מגן־זהב, אלף מנה משקלו (בודאי פירוש מלה זו היא מחירו, כי משקל של אלף מנה הוא 440 קילוגראם של זהב, — דבר שאי־אפשר; והשווה חשמ״א, י״ד, כ״ד, לעומת ט״ו, י״ח). המלאכים היהודיים נתקבלו בסבר פנים יפות על־ידי הסינאט הרומי, שהוציא פקודה אל מלכי מצרים, סוריה,

קפודקיה ופרתיה ואל כמה איים יווניים ואַסיים (דֵילוס, סאמוס, קוס, רודוס וקפריסין) וגם אל מדינות (קאַריה, לו׳קיה ופאמפיליה) וערים חפשיות שונות (האַליקארנאסוס וסיקיון ביוון, ארוָד בכנען, קו׳ריני באפריקה, ועוד), שלא יגעו בגבולי היהודים אנשי־בריתם ויסגירו את הפושעים מיהודה, שיברחו אליהם, לידיו של שמעון. את טופס־הפקודה של הסינט הרומי אנו מוצאים, לדעתם של גדולי החוקרים, ב„קדמוניות־היהודים" (י״ד, ח׳, ה׳) של יוסף בן מתתיהו, שהוא מיַחס פקודה זו בטעות לזמנו של הורקנוס השני. ומכיון שכן, אירע הדבר בי״ג לדיצמבר 139. ומכאן אנו רואים, שהפזור של גולי יהודה וישראל כבר היה גדול עוד בתחלת שלטון־החשמונאים. — ודעתם של וֵוילריך וִוילהויזן, שאף ספור זה של ספר חשמונאים א׳ (ט״ו, ט״ו — כ״ד) הוא הוספה „מאוחרת, אין לה על מה שתסמוך: הרי כל הממלכות, המדינות והערים המנויות כאן (זולת קפריסין וקו׳ריני, שאך באופן פורמאלי היו משועבדות למלך מצרים) היו באותו זמן חפשיות באמת, כלומר, לא היו משועבדות לא להרומיים ולא לשום מלך אחר. וזה אות, שהספור בדבר הפקודה של הסינאט הרומי עובדה היסטורית היא (עיין על זה גם־כן: Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christ., II, 264, Anm. 2). — ואף את הברית עם אַשְׁפַּרְטָה חדש שמעון על־ידי אותם שני המלאכים, נומיניוס ואנטיפאטר. איזה כח מוסר משך את מדכאי־היוונות ומשחררי־יהודה אל היוונים ואל מחריבי־יהודה בעתיד... אכן, בלא וַתְּרָנוּת ליַוונות בפרט ולגַיוּת בכלל, לכל הפחות, בפוליטיקה החיצונית, אי־אפשר היה אז לשום ממשלה חדשה. רק על־ידי רדיפת־המתיוונים בפנים־הארץ וההתפשרות עם הגויים מחוצה לה אפשר היה למושלים החדשים להחזיק מעמד בימים הקשים ההם.

וכך נתחזק שמעון, ועמו — בית־החשמונאי כולו, על כסא־הנשיאות ביהודה והיה יכול לישב בשלוה ולדאוג להצלחת־עמו ולטובת־ארצו בחומר וברוח. על־ידי פריחת עבודת־האדמה ושגשוג סחר־הים דרך יפו נתרבו הכסף והזהב בארץ, וביתו של הנשיא היה מלא כל סגולות־מלכים (השמ״א, ט״ו, ל״ב). כמעט שבו ימי־שלמה בכל זהרם והדרו־פעתם.

---

§ 15. אנטיוכוס השביעי סידֵטֵס ומפלת־קֶנדיבייאוס. ה„זוג" הראשון. הריגת שמעון.

אבל בימי המבוכות הללו בסוריה אי־אפשר היה, שיֵשב שמעון בשלוה ימים רבים.

כבר ראינו את טרפון הורג את הילד אנטיוכוס הששי (תֵּיאוֹס) ומולך תחתיו (142—138); ואז מתחבר שמעון לדימטריוס השני. דימטריוס זה יָצא למלחמה על הפרתיים — ונִשְׁבָּה על־ידי מתרדת הראשון ממשפחת הארשקיים (Arsacidae), ולא על־ידי ארשק עצמו, כאמור בחשמ״א, י״ד, ב׳, ג׳, ואף לא כ„קדמוניות" י״ג, ה׳, י״א, וז׳, א׳, שעל־פיהן הורג

טרפון את אנטיוכוס השישי בשעה שכבר נלחם דימטריוס בפרתיים או אף כשכבר נשבה על־ידם). דבר זה אירע בשנת 138. במקום המלך השבוי מתנשא למלוך אחיו — אנטיוכוס השביעי, סידֶטס (138—129). הוא מתמלך בסיליקיה בעזרתה של קליאופטרה, אשתו של דימטריוס השבוי, שנתייראה מטרפון, שמא יהרוג אותה ואת בניה (קדמוניות, י״ג, ז׳, א׳). ועוד קודם שיָצא אנטיוכוס השביעי למלחמה על טרפון הוא ממהר לשלוח „מאיי־הים" (מרודוס) מכתב־ידידות לשמעון, מכריז את יהודה בת־חורין, מאַשר בידי הנשיא והכהן־הגדול כל מה שאישר דימטריוס ומוסיף על כל אלה עוד את הרשיון לטבוע מטבעות (עיין למעלה, § 13); ובלבד שיהיה בעל־בריתו ויעמוד לימינו במלחמתו בטרפון. שמעון, ששנא את טרפון הבוגד והורג־יונתן, הסכים להתחבר אל המושל החדש. וכשנלחם אנטיוכוס בטרפון וצר על מבצר־דאר (טאנטורה של עכשיו) שלח לו שמעון אלפיים חייל וכסף וזהב. אבל אנטיוכוס, שהרגיש בנצחונו הקרוב על טרפון, לא קבל את עזרתו של שמעון, מפני שבוודאי באו אליו בינתים מלאכים מן הערים היווניות, שכבשו יונתן ושמעון, וקָבלו עליו לפני המלך, שהוא, שמעון, החריב את ערי פלשת וצור ונטל לעצמו ערים, שאינן יהודיות כלל. בינתיים ברח טרפון ממבצר דאר לאספמיה (אפאמיאה), ושם הושם עליו מצור ולסוף נהרג (138). אז, כשהרגיש אנטיוכוס את עצמו מושל יחידי, חפשי ממתחָרֶה, שלח את אַתֶינוביוס פקידו לירושלים וצוה עליו למחות נגד השַמוֹת, ששָׂמו החשמונאים בארץ־ישראל, מחוץ לגבול יהודה, ולדרוש משמעון, שישיב לסוריה את יפו ואת גזר ואת כל שאר הערים מהוץ לגבול יהודה, ואף את — החקרה שבירושלים! — ואם לא, ישלם בעד כל אלה 1,000 ככר־כסף בפעם אחת. שמעון השיב על זה, שכל הערים, שכבש מחוץ ליהודה, הן נחלת־אבות ליהודים, שזרים כבשו אותן לא במשפט לזמן ידוע ועכשיו הוחזרו לבעליהן הראשונים (השמ״א, ט״ו, ל״ג—ל״ד). — אנו רואים כאן בבהירות יתרה, שֶלהרחבת גבולי־יהודה עד לגבולי ארץ־ישראל עוררה ההשקפה התנ״כית על ארץ־ישראל, ששבה לשלוט באומה, לא פחות מצרכי העם באוכלוסיו המרובים, שצר היה לו המקום בגבוליה של יהודה הקטנה. — אבל כדי שלא לבוא לידי מלחמה במלך, נכון שמעון לתת 100 ככר־כסף בעד יפו וגזר, שיהודה הוצרכה להן ביותר (החקרה שייכת ליהודה ממילא ואין לשלם בעדה). — אַתֶינוביוס לא השיב כלום ומסר למלך את דבריו של שמעון וגם ספר לו בדבר עשרו וכבוד־ביתו של הנשיא היהודי, שהפקיד הסורי ראה בהיכלו כלי כסף וזהב ומשרתים לרוב,—מעין מה שראתה מלכת־שבא בארמונו של שלמה. אנטיוכוס נתמלא חימה ושלח את קֶנְדֶיבַּייאוס ההורקני להלחם ביהודה ולשים קץ לחירותה.

קנדיבייאוס חנה ביבנה ובָצר את גדרה (Κεδρών ביוונית, ובוולגאטה Gedor; לדעת שירר, הַסְפָרָה — היא גדֵרה — של עכשיו; לדעת גריץ,

צ"ל „עקרון" במקום „קדרון"; ובתרגום הסורי „חברון"). יוחנן בן שמעון, שהיה המצביא הראשי של חיל־יהודה וישב בגזר (למעלה, § 13), היה קרוב למחנהו של קנדיבייאוס, וכמעט רק נ ח ל ־ ש ו ר ק (ואדי־קטרה) הפריד ביניהם. ולפיכך הודיע לאביו את מעשיו של קנדיבייאוס. שמעון היה כבר זקן בימים ההם; ועל־כן קרא לשני בניו, י ה ו ד ה ו י ו ח נ ן, והפקיד אותם לשרי־צבא במלחמה בקנדיבייאוס. בידי שני האחים היו 20,000 איש רגלי וגם פ ר ש י ם, — מה שכנראה, לא היה ליהודים קודם לכן. יוחנן בא עד נחל־שורק, שעד היום הוא מלא מים בחורף עד אין לעבור ומפריד את גדרה מעל כל המושבות והערים שמעבר לנחל. החיל נתיירא לעבור ברגל את הנחל הצָבֶה; אבל יוחנן היה לו למופת. בקרבת מ ו ד י ע י ם, שהיא סמוכה ל י ב נ ה ויקרה כל־כך לבני־בניו של מתתיהו, התלקחה מלחמה עצומה — וקנדיבייאוס ניגף מגפה גדולה. אבל אחד משני האחים, י ה ו ד ה, נפצע קשה במלחמה, ואך י ו ח נ ן יכול היה לרדוף אחר קנדיבייאוס עד מבצר־א ש ד ו ד. ועל שם נצחונו על קנדיבייאוס ה ה ו ר ק נ י נקרא יוחנן מאז י ו ח נ ן ה ו ר ק נ ו ס (ואולם מוצאים אנו את השם הורקנוס בין היהודים עוד בימי בני־טוביה).

יתר מִכֵּן לא נלחמו היהודים בימיו של שמעון. לעת־זקנתו יָשב בשלוה ושפט את העם. כמושל חרוץ ונבון היה רגיל לסובב בארץ, כשמואל בשעתו, כדי לפקח על מחסורי העם ולעשות סדרים בארץ. בראש מוסד ה„זקנים", שנקרא אחר־כך „חבר־היהודים" ו„סנהדריה", עמד ה„זוג" הראשון של אחרוני הסופרים וראשוני־הפרושים מקדימי־התַּנאים: י ו ס י ב ן י ו ע ז ר איש־צרידה וי ו ס י ב ן י ו ח נ ן איש־ירושלים. שני אלה, שהראשון מהם סבל, כנראה, מרדיפותיהם של היונים־הסורים והמתיוונים (דבר זה נרמז בב"ר, פס"ה), השתדלו אחר־כך להסתלק מן המדיניות ומן ה„חברה העליונה". יוסי בן יועזר היה אומר: „יהא ביתך בית־ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר־רגליהם, והוי שותה בצמא את דבריהם". ויוסי בן יוחנן היה אומר: „יהא ביתך פתוח לרוָחה ויהיו עניים בני־ביתך, ואַל תרבה שיחה עם האשה" (אבות, א', ד'—ה'). אבל הם גם תקנו תקנות מ ד י נ י ו ת חשובות, שהיה בהן משום צורך השעה: הם „גזרו טומאה על ארץ־העמים ועל כלי־זכוכית" (שבת, י"ד ע"ב; ירושלמי, שם פ"א, ה"ז, וכתובות, פ"ח, ה"א). הראשונה נתכוונה לעכב בעד התפזרות־היהודים בארצות־נכר ובעד התרוקנות ארץ־ישראל, והשניה — בעד פזרנות יתרה, שגוררת אחריה תמיד קלקול־המדות (הזכוכית היתה אז יקרה מאד במחירה ומשתברת בנקל), ובעד משא־ומתן מסחרי עם היוונים, שיכול היה לגרום אך לירידתה של עבודת־האדמה ביהודה ולהגדלת אי־השוויון של המעמדות בתוכה. אבל על החיים הרוחניים בימים ההם עוד אשוב לדבר בשעורים הבאים.

במצב זה של יהודה בימי־שמעון היתה רשות לקוות, שלכל הפחות, האחרון מחמשת האחים ימות בשיבה טובה, כדרך כל הארץ. אבל כאילו גזֵרה נגזרה על בית־מתתיהו, שכל בניו ימותו במיתה משונה.

לשמעון היה חתן, בעל־בתו, תלמי בן חבוב, שמינה אותו חותנו שר־פלך בשפלת־יריחו. בתור חתן הכהן־הגדול היה עשיר ובעל־שררה. ובכן עלה על דעתו, בוודאי לא בלא ידיעתו של מלך־סוריה, ששאף להגות את החשמונאים מן המסילה ולשעבד את יהודה לסוריה כקדם, להמית את שמעון ובניו ולהעשות נשיא־יהודה במקומו. ולתכלית זו נתקשר בסתר עם אנטיוכוס השביעי. וכשעבר שמעון בארץ (בחודש שבט 135) עם אשתו ושני בניו, מתתיהו ויהודה (זה האחרון הוא הוא שנפצע במלחמה בקנדיבייאוס), כדי לפקח על סדרי הארץ, עשה תלמי משתה גדול לכבודם במבצר הקטן דוק (חשמ"א, ט"ז, ט"ו) או דָיק („מגדל" בארמית), או דגון (קדמוניות, י"ג, ה', א'), עכשיו — עין־אל־דוק, בקרבת יריחו וגערן, ששם נתגלה בימי־מלחמת־העמים הגדולה, על־ידי כדור של תותח, שחָלד את האדמה, בית־כנסת יהודי נהדר עם אבני־משכית מן המאה השניה או השלישית לספה"נ. ופתאום התנפל עליהם כשהיו שכורים מיין (הכהן הגדול מבית־החשמונאי לא היה נזיר כלל!) והרג את שמעון ושני בניו (או, כפי קדמוניות, שם, שם, הרג את הבנים אחר־כך), ואת אשתו של שמעון, חותנתו של תלמי, לקח־בשבי, בתור ערובה. ומיד שלח לגזר מרצחים, שיהרגו גם את יוחנן הורקנוס, והלך לירושלים כדי לכבשה בעזרתו של מלך־סוריה, שאליו ערך תלמי מכתב ובו הודיע לו את מעשהו ובקש ממנו חיל כדי לבצע את מעשהו זה. אבל נמצא אדם נאמן לבית־חשמונאי, שמהר להודיע ליוחנן את כל הנעשה ולקדם את פני המרצחים. יוחנן תפס את מרצחי־החרש השכירים. והוא מהר לירושלים — וקָדם בביאתו לתלמי וחילו. העם קבל בתרועה את יורשו היחידי של שמעון החשמונאי — ולא נתן עוד לתלמי בן חבוב לבוא לתוך העיר. יוחנן הורקנוס נעשה „כהן־גדול, סָגָן ושר־עם־אל".

כל חמשת בני־מתתיהו קנו בדמם את חירות־יהודה. עכשיו חייבים היו בני־בניו אך לחזק ולבצר כל מה שהנחילו להם אבותיהם הגבורים ולהוסיף על נחלת האבות הקרובים את נחלת האבות הרחוקים — את כל ארץ־ישראל שמעבר לגבוליה הצרים של יהודה הקטנה.

שעור רביעי.

הרחבת הגבולים: יוחנן הורקנוס הראשון (135—104).

§ 16. המלחמה בתלמי בן חבוב ובאנטיוכוס סידֶטֶס.

תלמי בן חבוב, לאחר שמנעוהו בני ירושלים מלבוא לתוך העיר, ברח אל המבצר דוק, ששם הרג את שמעון, ואשתו של שמעון, אמו של יוחנן הורקנוס, מוּנהגת עמו שבויה. יוחנן הורקנוס שָׂם מצור על המבצר. ואולם, כשרצה להרעיש אותו וללָכדו, העלה תלמי את האשה האומללה והתחיל מַכה ומעַנה את האֵם לעיני בנה ומאיים, שיהרוג אותה אם ינסה יוחנן הורקנוס להסתער על המבצר. האֵם, כחשמונאית ראויה לשמה, התחננה לפני בנה, שלא ישים לב לעינוייה, יכבוש את המבצר וינָקוֹם מתלמי את נקמת בעלה ושני בניה; אבל לבו של יוחנן לא נְתָנוֹ לראות בצרת אמו, ועל־כן נתאָרך המצור. ובינתים קרבה שנת־השמיטה, שקשה היה למצוא בה מזון מספיק בשביל הצבא, ועל־כן הוכרח יוחנן הורקנוס להסיר את המצור מעל דוק. תלמי בן חבוב השתמש בזה, ולאחר שהרג את אמו של יוחנן ברח לרבת בני־עמון (פילאַדֶלפיה), שאַף שם קם מושל חפשי, העריץ זינון קטולא (Cotylas).

ואולם, כשאך נתפטר יוחנן מתלמי, באה עליו רעה יותר גדולה. אנטיוכוס השביעי סידטס, שתלמי בן חבוב היה, כנראה, רק עושה־דבָרו, התנפל על יהודה עוד בשנה הראשונה ליוחנן הורקנוס (בשנת 134—135, ולא בשנת 129—130, כדעתם של ווילהויזן וניזֶה על־פי פורפיריוס, עיין: Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christ., II, 268, Anm. 1), החריב את כל ארץ־יהודה וקרב לירושלים — ומיד שָׂם מצור על יוחנן הורקנוס וחילו שבתוכה. אפשר, יש ממש בהשערתו של גריץ (III, 1[5], 65), שתחילת התנפלותו זו של אנטיוכוס גרמה להסרת המצור מעל תלמי בן חבוב, בעל־בריתו של המלך הסורי, ולא קרבת שנת־השמיטה. ירושלים היתה בצורה ומבוצרת והמצור עליה נמשך זמן מרובה. מעט־מעט התחיל הלחם אוזל מן העיר. הורקנוס הוכרח, כדי למעט את האוכלוסים, לגרש מן העיר את הבלתי־מוכשרים לתפוש חרב בכף. ואולם אנטיוכוס, שעמד מחוץ לחומה והקים מצורות סביב לעיר, לא רצה לאספם ולא נתן להם לצאת מבין המצורות הללו. והעלובים היו תועים בין החומה והמצורות, מטרה לחִצים היְרויים משני הצדדים וגם — לחֲצי־הרעב. אפילו כשהגיעו ראש־השנה ויום־הכפורים לא נאספו אל תוך העיר. ואך כשבא חג־הסוכות התיר להם יוחנן הורקנוס לחזור לתוך העיר, לכבוד

החג. מכאן אנו לְמֵדים פעם יתֵירה (עיין למעלה, § 2), ש„המועד" סתם, המועד האמתי, הוא חג־הסוכות, חג־האסיף, כראוי לעם חי על אדמתו ובפריה, אף לאחר תגבורת השפעתם של ה„סופרים" (השווה: „עוד אושיבך באהלים כימי־מועד", הושע, י"ב, י'; „כנץ בענפו בימי מועד", בן סירא, נ', ח'; ועיין דוד כהנא, חכמת שמעון בן סירא, וואַרשה תרע"ב, עמ' 94, בהערה לפסוק זה). קודם החג פונה יוחנן הורקנוס אל אנטיוכוס בבקשה לשבות ממלחמה במשך שבעת ימי־החג (לשמיני עצרת אין זכר). אנטיוכוס לא רק מסכים לזה, אלא גם שולח שוורים מוזהבי־קרנים לקרבנות וסמים לקטורת בשביל בית־המקדש. כנראה, כבר היה עליו המצור הממושך למשא וחושש היה מפני ימות־הגשמים הממשמשים ובאים אחר חג־הסוכות; ואף רצה בשלום, כדי שיוכל לצאת למלחמה על הפרתיים. על יוחנן הורקנוס עושה מעשה זה של אנטיוכוס רושם טוב. והוא שולח מלאכים לאנטיוכוס, שישאו ויתנו עמו בדבר השלום. אנטיוכוס קורא למועצה. ואחרים מיועציו היווניים מציעים לפניו לצאת בעקבותיו של אנטיוכוס אֶפִּיפַאנֶס: אין ליהודים „שונאי־האדם", שהם נבדלים בדתם ובמנהגיהם מכל העמים ובהם — בדת זו ובמנהגים אלה — מקור כל מרידותיהם, תקנה אלא שְׁמָד, הרס וחורבן גמור. צריך לעקור את היהדות משורש. ואולם אנטיוכוס סידֶטס נטה לדעתם של שאר יועציו: מכיון שכל התקוממויות־היהודים מקורן בדת, — צריך להבטיח להם אבטונומיה פנימית, ואז יבוא הקץ למרידותיהם. שהרי יהדות מתיוונת שוב לא היתה מצויה בזמן ההוא וכל העם ביהודה הגן על בית־החשמונאי ושאיפותיו כאיש אחד. וכך הודיע אנטיוכוס סידטס ליוחנן הורקנוס, שאין כוונתו להתקומם לדת הישראלית [1]. והשוורים לקרבנות וקטורת־הסמים היו עדים נאמנים על זה. וכך נסללה הדרך למשא־ומתן של שלום: בעיני העם הנלחם על דתו היה זה עיקר כל העיקרים. ואולם התנאים המדיניים, שמַתנה אנטיוכוס, קשים הם מאד. רוצה הוא, שיהודה תשוב להיות משועבדת לסוריה ותשלם לה מס שנתי. והוא דורש, שימסרו לו הצבא היהודי את כלי־זינו ושיוחנן הורקנוס ישלם מס מיוחד בעד יפו וגזר — הערים הכבושות על־ידי שמעון אביו — ויאסוף חיל־מצב סורי לתוך ירושלים. כלומר: רוצה הוא אנטיוכוס סידטס, שתשוב יהודה למצבה בימי יהודה המכבי אחר כבוש בית־צור על־ידי לוסיאַס. לתנאי האחרון — חיל־מצב סורי בירושלים — אין יוחנן הורקנוס יכול להסכים. והוא מוצא לסירובו אַמְתָּלָה דתית: שאינו יכול לאסוף חיל־מצב נכרי לירושלים מפני שאסור ליהודים לבוא במגע עם נכרים (קדמוניות, י"ג, ח', ג'—ומכאן סתירה לדבריו של (Büchler, Der galiläische Am-Haarez d. 2-ten Jahrhunderts, Wien, 1906, SS. 128–129). לעומת זה הוא מתחייב לנתוץ את חומות־העיר (דיודור מסיקיליה, שם, שם, פורפיריוס אצל Eusebius, Chronicon,

[1] עיין קדמוניות, י"ג, ח', ב'—ג', וביחוד מוטעם הדבר אצל הספרים היווניים. עיין, למשל, Diodor, XXXIV, 1 (Ed. Müller).

או רק את ראשי־ההומות (כדברי יוסף בן מתתיהו, (I, 255, ed. Schöne שם, שם: στεφανὴν τῆς πόλεως ענֹידו), לתת בני־תערובות, ובתוכם—את אָחיו של יוחנן הורקנוס, ולשלם 500 ככר־כסף, שמהם התחייב לתת 300 ככר מיד. כדי למצוא מוצא לכסף פתח יוחנן הורקנוס את קבר־דוד והוציא ממנו 3,000 ככר־כסף (גם הורדוס בקש שם אוצר של כסף, עין קדמוניות, ט"ז, ז', א'); מהם שקל על יד אנטיוכוס 300 ככר ובמותר הכסף שכר יוחנן חיל של נכרים פיסידיים וקיליקיים, ורק לא סוריים — שונאיו ומי שהיו שליטי־ארצו (כך סרה הסתירה בין קדמוניות, ז', ט', ג, ובין י"ג, ח'ו, ד', על־פי מלחמות א', ב', ה'). הוא היה הראשון בבית־חשמונאי, שעשה כמעשיהם של מלכי־סוריה לאסוף חיל של שכירים, נוסף על חיל־היהודים, שהיה לו מבתחילה, כמו שהיה הראשון ביניהם, שהיה לו, נוסף על שמו העברי (יוחנן), גם שם יווני (הורקנוס). כך היה המצב במדינה הצעירה כארבעים שנה לאחר חזיונותיו של ספר דניאל והתלקטות החבורה הלאומית מסביב לדגלם של מתתיהו ובניו. „עם קדושי־עליון", „בר־אנש עם ענני־שמיא", הלך הוא עצמו בדרכי־היוונים, שעצם התקוממותו היתה רק כדי להשמידן מקרבו, ויסד נשיאות חולונית לגמרה, שהיה לה אפילו חיל של נכרים. אכן, בין האידיאל ובין המציאות תהום רבה רובצת תמיד...

א 17. מלחמה בפרתיים ומהומות בסוריה. כבושיו הגדולים של יוחנן הורקנוס.

יוחנן הורקנוס נעשה משועבד לאנטיוכוס סידֵטס במדה שנשתעבד יהודה המכבי דודו אחר נצחונו של לוסיאס על־יד בית־זכריה. אם השאיר אנטיוכוס את יפו וגזר תחת ראשותו של יוחנן ובחקרה לא נמצא חיל־מצב סורי, הרי היה זה אך מפני שסוף־סוף נעשתה יהודה כח מדיני, שאי־אפשר היה עוד לבטלו, מפני שכל העם היה על צדו של בית־חשמונאי וגם—מפני שאנטיוכוס נזדרז לצאת למלחמה על הפרתיים. במלחמה זו, שאירעה בשנת 130, הוכרח יוחנן הורקנוס ללַוות את אנטיוכוס בתור וואסאל של מלכות־סוריה ולתת לו חיל־עזר יהודי וצרכי אוכל־נפש. אנטיוכוס יָדע להוקיר את עזרתו של יוחנן והתיחס אל היהודים בכבוד, גם עשה להם את כל ההנחות האפשריות כדי להראות שאינו פוגע בדתם, סבת־מרידותיהם. ההיסטוריון ניקולוים מדמשק, שיוסף בן מתתיהו השתמש בספריו בכל הנוגע להיסטוריה המדינית של תקופת־החשמונאים וימי־הורדוס, מספר, שאנטיוכוס שָבַת שני ימים על נהר לוקוס על־פי בקשתו של „היהודי הורקנוס, מפני שהגיע איזה חג יהודי, שבו אסור ליהודים לנסוע; ויוסף (קדמוניות, י"ג, ח', ג') מסביר את דבריו המוקשים של ניקולוים (שהרי בארץ־ישראל אין שום חג — אף לא ראש־השנה בימי־קדם — נמשך שני ימים רצופים), שאָז חלה שבת ואחריה, ביום הראשון, חג־השבועות. הדברים מעניינים מכל הצדדים. קודם כל, נראה מתוכם,

שאף אם, מצד אחד, נעשתה הנשיאות היהודית חולונית הרבה, הנה, מצד שני, עדיין היתה התורה מתקיימת בה באותה מדה, שאפילו במלחמה ואפילו בין הגויים היו היהודים מוכשרים לעַכב תהלוכה של מחנה גדול — ומחנה נכרי, — ובלבד שלא יסעו בשבת ויום־טוב. וחוץ מזה נראה מכאן, שעדיין היה אז (אפילו קודם שנתגלעה המחלוקת בין יוחנן הורקנוס ובין הפרושים. וזה עבר אל הצדוקים) חג־השבועות ביום הראשון דוקה („ממחרת השבת"), כאֲצל הצדוקים אז והקראים עכשיו; שהרי קשה להחליט, שאַף במקרה חל אז חג־השבועות ביום ראשון, או אך במקרה בחר יוסף בן מתתיהו (שבימיו ודאי היו הפרושים מפרשים „ממחרת השבת" לא „שבת־בראשית") בחג־השבועות בתור היום השני לאחר השבת. אגב: דבר זה של יוסף מתאים לגמרו להסברת הבייתוסי בדבר שבועות: „משה רבינו אוהב את ישראל היה וידע, שהעצרת יום אחד היא, עמד ותקנה לאחר שבת, כדי שיתענגו שני ימים טובים זה אחר זה" (ביאור למגילת תענית, פ"א).

וכך אנו רואים את יוחנן משועבד לסורים במשך חמש או ארבע שנים (134/133—129). ואולם עד מהרה מצא אפשרות לפרוק את עול־הסורים מעל צואריו. התחילו מהומות חדשות בסוריה. כשאַך יָצא אנטיוכוס השביעי סידֶטס להלחם בפרתיים, הוציא המלך הפרתי את דימטריוס השני, שנשבה על־ידי הפרתיים (עיין למעלה, § 15), והקים אותו שטן לאנטיוכוס אחיו. ועד מהרה (129) נהרג אנטיוכוס השביעי סידֶטס במלחמתו בפרתיים — ודימטריוס השני חזר ונעשה מלך־סוריה (129—125). — ואולם דימטריוס זה, שהיו לו חשבונות ישָנים עם מלכות בית־תלמי, מכין עצמו למלחמה בתלמי השביעי פיסקוֹן ממצרים. ולפיכך מקים תלמי שטן לדימטריוס השני — את אלכסנדר זבינא (ה„קנוי", כמו שקרא לו העם בסורית, מפני שיצא עליו הקול, שנקנה קודם לכן כעֶבד)—איזה מצרי, שתלמי הכריז עליו, שהוא, אלכסנדר זה, בן־מְאוּמָץ הוא לאנטיוכוס סידטס, או הוא בנו של אלכסנדר באַלאַס. אלכסנדר זבינא (125—122) מנצח את דימטריוס על־יד דמשק, — ודימטריוס בורח לעכו ומשם בספינה — לצור, ששם נהרג ביציאתו מן הספינה. אלכסנדר זבינא נחשב זמן מועט למושל יחידי בסוריה, ויוחנן הורקנוס כורת עמו ברית: לא עוד משועבד הוא למלך הסורי, אלא בעל־ברית. -- ואולם עד מהרה מתקומם לאלכסנדר זבינא בנו של דימטריוס השני, אנטיוכוס השמיני גרוֹפוס או אַסְפֶּנדיוס (122—113), שניצח את זבינא והרג אותו (או, לפי ידיעה אחרת, זבינא אִבֵּד עצמו לדעת) בשנת 122. אבל גם על אנטיוכוס גרוֹפוס קמה הרעה מתוך ביתו של דימטריוס: אחיו־הורגו (בן־אמו), אנטיוכוס השביעי, בן אנטיוכוס, קוֹזיקֶנוס, נלחם בו ובמשך שתי שנים (113—111) היה הוא מלך על כל סוריה. אך אחר־כך (בשנת 111) לקח ממנו גרוֹפוס את רוב ארצו ונשארה לו רק קילי־סוריה (בקעת־הלבנון), שמלך עליה הרבה

שנים (111—95). ובכן נעשה אנטיוכוס השביעי קו'זיקנוס שכֵן ליוחנן הורקנוס. אנטיוכוס זה היה דומה בתכונתו לאנטיוכוס אֶפיפאַנס; אבל לא היה לו עוד כחה של סוריה בזמנו של זה. ולפיכך לא היה לו ליוחנן הורקנוס להתיירא ממנו, בעוד שהוא, אנטיוכוס קו'זיקנוס, פחד תמיד מאנטיוכוס גרו'פוס.

במהומות נוראות אלו, שהמלכים הסוריים היו מתחלפים בהן כַּלְבוש ושום מלך לא יָשב בשלוה על כסא־סוריה, השתמש יוחנן להרחיב את גבול־ממשלתו. הוא לא נתן למלכים אלה לא מס ולא חיל־עזר: „לא סייע להם לא בתור משועבד ולא בתור בעל־ברית" (קדמוניות, י"ג, י', א'). וביחד עם זה נִסה למלא את התעודה הגדולה, שהיתה בקבלה בבית־חשמונאי מימי יהודה ויונתן: להרחיב את גבולי־יהודה עד לגבולי ארץ־ישראל. יהודה בת־החורין, מרובת־האוכלוסים, העשירה, השופעת כחות רעננים ועוברים על גדותם, מוכרחת לפרוץ מזרחה — מצד עבר־הירדן, צפונה — מצד שכם, ודרומה—מצד אדום. והמסורת התנ"כית עומדת לימינו של הצורך האוכלוסי בגבולות חדשים. קודם כל כובש יוחנן הורקנוס, לאחר מצור של ששה הדשים, את מידבא, בעבר־הירדן, בארץ מואב (ששם נשבה ואבד יוחנן בן מתתיהו, עיין למעלה, § 7) ואת כפר־צמח (כך דעתו של גריץ) או יותר נכון, כפר־סמא בגלעד (מחוז ארביד), ביוונית Σαμαῖα או Σαμεγά.

אחר־כך יָצא יוחנן הורקנוס להלחם בשומרונים, שהיהודים קראו להם בשם של גנאי „כותים", ברמז על טמיעתם בבבליים עובדי־אלילים. „רצועה מפסקת של כותים" (חגיגה, כ"ה ע"א), „פסיקייא של כותים" (ירושלמי, שם, פ"ג, ה"ד) או „מטלית של כותים" (ביאור למגילת תענית, פ"ג; איכ"ר, עה"כ: גדר בעדי) היתה בעיני היהודים למכשול על דרך־התפתחותם מאז: היא הפסיקה בין יהודה הישראלית ובין הגליל, שעוד אז כבר פסק מלהיות „גליל־הגויים" (עיין: G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, SS. 75, 81—82; B. Meisterman, Capharnaüm et Bethsaïde, Paris 1921, pp. 256—257 note; יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 128—129, 241), על־ידי ישוב, שלא היה לא יהודי ולא גויי. ולפיכך היתה דאגתו השניה של בית־חשמונאי — דאגתו הראשונה היתה למצוא מוצא אל הים דרך גזר ויפו — לשעבד ארץ „כותית" זו. וכך כבש יוחנן הורקנוס את שכם ואת הר־גריזים והרס את בית־המקדש של הכותים, שעמד על תִלו מאתים שנה...

הוא נהג בנוגע לחירות־הדת מנהג יהודה ויונתן דודיו ושמעון אביו: חירות־הדת היתה גם לו רק חירות דתו שלו, אבל לא זו של דת־אחרים... דוגמת רבני־אמשטרדם, נרדפי הדת הקתולית, פליטי האינקוויזיציה הספרדית, שמחרימים ורודפים את אוריאל אקוסטה ואת ברוך שפינוזה... אבל מי יודע אם לא היה הכרח בדבר — אם לא לחש כאן האינסטינקט החבוי במעמקים של שמירת הקיום הלאומי: יש תעודה היסטורית עליונה

ליהודים, ולתכליתה מוכרחים הם לפרוץ להם דרך בכל רחבי ארץ־ישראל הקטנה, שאם לא כן — יֵחָנקו בגבולות הצרים של יהודה הקְטַנְטֹנֶת, ושוב לא יְמַלאו את תעודתם הגדולה לעולם, לעולמים!... גלילֵאו גליליאי המציא את רעיון תנועת־הארץ; וכשהאינקוויזיציה הקתולית הכריחתו להתכחש לרעיונו החדש והגדול — התכחש (הרי הקריאה המיוחסת לו באותה שעה: „ואף־על־פי־כן היא מתנועעת!" — אינה אלא אגדה). מפני־מה עשה מעשה בלתי־מוסרי וכפר בעיקרו החדש? — מפני שרצה לקיימו: אם לא יֵהָרג על־ידי האינקוויזיציה, יוסיף לחיות וימלא בחיים את תעודתו הגדולה. ואף עם־ישראל בימי החשמונאים כך: הוא עשה מעשה בלתי־מוסרי: החריב מקדשים זרים והכריח להתייהד — כדי שתהא לו יכולת לעשות את המעשה היותר מוסרי שבעולם: למלא אחר תעודה היסטורית עליונה. התכלית איננה מקדשת את האמצעים, מפני שהתכלית היא פרי הכוונה וההכרה; ואולם התעודה אינה יכולה להשגיח בשום אמצעי מפני שהיא כח־הויה סומא, פועל בלא־יודעים, אבל כח עליון, פרי האינסטינקטים היותר עמוקים, שהם מושרשים ביסוד־ההויה — ברצון־הקיום. ורצון זה הוא הוא שפעל במעמקים ובלא־יודעים ביוחנן הורקנוס בשעה שהחריב את מקדש־השומרונים כמו שפעל ביהודה, יונתן ושמעון, שקדמו לו, בשעה שהחריבו מקדשים אחרים וְיִהדו נכרים — תושביהן של ערי־ארץ־ישראל, שנהפכו לזרים... על כל פנים, כל־כך הרגיש העם ביהודה בנחיצותו של חורבן המקדש הכותי, כל־כך גדלה שנאתו לבני־אפרים אֶחיו, שעל צד האמת נתערבה בהם אך שכבה דקה של נכרים, וכל־כך ראה במקדש הכותי צר ומתחָרֶה במקדש־ירושלים, עד שעשה את יום כ"א כסליו, יום־חורבנו של מקדש זה, — יום־טוב: „בעשרים וחד ביה (כסליו) יום הר גריזים, דלא למספד" (מגילת תענית, פ"ט). הביאור למגילת תענית יִחֵס מאורע זה בטעות לזמנו של אלכסנדר מוקדון והביא כאן את המובא בברייתא (יומא, ס"א ע"א). אבל הדבר ברור, שכל הימים הטובים, שיש במגילת־תענית, הם מימי־החשמונאים ואילך, אבל לא מן הימים שקדמו להם.

לאחר שכבש את שכם הולך יוחנן הורקנוס לכבוש את אדום. הערים האדומיות אדורה (אדוּרַיִם) ומרישה (כיום דוּרה, במחוז חברון, ומַארוש או תל־סַנְדַחַ'אַנה, סמוך לבית־גוברין), שהיו למכשול ליהודים עוד בימי יהודה ויונתן, שהרי ההתנפלות על יהודה היתה אפשרית מצד אדום (דרום־יהודה) ביותר, נכבשות על־ידו. והוא אינו עושה עוד מה שעשה שמעון אביו ליפו: אינו מגרש את התושבים האליליים ומושיב יהודים במקומם; אלא שתים הוא נוטל על האדומים: או להתגייר ולהִמול כל זכר או — לעזוב את הארץ. האדומים הקשורים בארץ־מולדתם בוחרים להמול ולהתגייר, ומאז הם נעשים יהודים לכל דבר. ואף־על־פי שהשם „אדומי" נשאר שם של גנאי והורדוס נחשב לחצי־יהודי (ἡμιουδαῖος, השווה קדמוניות, י"ג, ט', א',

אל י״ד, ט״ו, ב׳), סוף־סוף בימי־החורבן מוסרים האדומיים את נפשם על המקדש ועל חירות עם־יהודה. ויש התנצלות ידועה למעשהו של יוחנן הורקנוס. ערים אדומיות אלו, שכבש ויִהד, באמת אינן אלא ערים של „נגב יהודה׳ בימי בית ראשון או ה„דרום׳ בימי בית שני והתלמוד (השווה: „זקני־דרום׳, „רבותינו שבדרום׳, זבחים, כ״ב ע״ב, יבמות, מ״ה ע״א, עירובין, ס״ה ע״ב, ועוד, Daroma אצל אֶבסיביוס והיירונימוס, עיין „ערוך השלם׳ לקוהוט, III, 152—157, ערך „דרום׳), ובכן — מדינה יהודית, שגזלו האדומים מיהודה בימי חורבן בית ראשון ושיבת־ציון והחזיקו בה עד ימי־החשמונאים (עיין: G. Hölscher, Palästina in persischer u. hellenistischer Zeit, SS. 17—25). יוחנן הורקנוס אך השיב את הגזלה; ובפרט שנשארו גם יהודים הרבה בערים „אדומיות׳ אלו והמתגיירים לא היו מרובים כל־כך. אף־על־פי־כן היה מעשה־הכפיה חרב־פיפיות. מצד אחד, הרי זו פוליטיקה נכונה: הכרח היה הדבר ליהד את המחוזות הקרובים לירושלים כדי שלא תהא יהודה מוקפת צרים ואויבים תמיד וכדי שיהיו אוכלוסי־ישראל מתרבים; ובנוגע לתערובת־הדם, הרי גם שכֵני ארץ־ישראל כמעט כולם שֵמיים היו והגזע עמד בעֵינו אף לאחר התגיירותם של האדומים. ואולם, מצד שני, מאחר שהיהודים היו תמיד אומה קטנה וחלשה־ביחס, אפשר, שהיו השכנים המיוהדים מתרבים על היהודים עצמם והשפעתה של היהדות על האומה המעורבת היתה בטלה ברוב־גֵיות, — מה שאירע אחר־כך להנצרנים מישראל, כשנתערבו בהם הנוצרים האליליים ומזגו ביין העברי החזק והמועט מים אליליים מרובים... כך חשבו היהודים בימי זרובבל, עזרא ונחמיה. בימי בית־חשמונאי נשתנתה הפוליטיקה היהודית: היהודים ראו הכרח לעצמם „לעַכל׳ את האליליים — ויהי מה! — אבל ההיסטוריה התנקמה בהם על מעשה־הכפיה שלהם. גם התלמוד, גם יוסף בן מתתיהו הושבים את יוחנן למחונן ברוח־הנבואה; אילו היה כך באמת, היה מצפה, בשעה שיִהֵד את האדומים — להורדוס האדומי...

לאחר שנכבשה שכם אי־אפשר היה לו ליוחנן הורקנוס שלא לכבוש גם את שומרון — העיר הגדולה השניה שבארץ־הכותים. ובסביבותיה נתיישבה קולוניה קטנה ממרישה האדומית, שכבר היתה בידי יוחנן הורקנוס. השומרונים לְחצו את המרישיים, ומלכי־סוריה אִשרו וקיימו לחץ זה. יוחנן הורקנוס, מושל עיר־מולדתם, היה חייב לבוא לעזרתם. מפני שכבר היה זקן באותם הימים או מפני שכתור כהן־גדול לא היה יכול לעזוב את ירושלים לזמן מרובה, שלח את שני בניו, אַנטיגנוס ואריסטובלוס, לצור על שומרון. אז קראו השומרונים לעזרה את אנטיוכוס התשיעי קו׳זיקנוס (לפי קדמוניות, י״ג, י׳, י״ב) או את אנטיוכוס השמיני גרו׳פוס־אַספֶנדיוס (לפי מלחמות, א׳, ג׳, ז׳). הוא בא לעזרתם; אבל אריסטובלוס הכה אותו מכה רבה ורדף אחריו עד בית־שאן, ואחר־כך שָב לצור על שומרון. אז חזרו וקראו השומרונים לעזרה את אנטיוכוס (אפשר, הפעם את אנטיוכוס קו׳זיקנוס, ובפעם

הראשונה את גרו'פוס, או להפך). אנטיוכוס, שראה, שאינו יכול לעמוד בפני האחים הגבורים, פנה לעזרה אל תלמי לַתּוּרוּס, שמָלך אז ביחד עם קליאוֹפַּטרה אִמו במצרים. תלמי שלח לו לערך 6,000 חייל, נגד רצונה של קליאופטרה אמו, שהיו לה שרי־צבא יהודיים, חלקיה וחנניה, בני חוניו (השלישי או הרביעי), הכהן־הגדול מבית־צדוק, שברח למצרים בימי גזרות־אנטיוכוס ובנה שם את „בית־חוניו". אז התפרץ אנטיוכוס אל תוך יהודה והתחיל מחריב את הארץ בכוונה תחלה — להכריח את חיל־היהודים שיעזבו את מצור־שומרון וישובו להגן על ערי־יהודה. לדבריו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, שם, שם), לא עלה בידו כלום, מפני ששָׂמו לו היהודים מארב, שעל־ידו נשמדו הרבה מחילו, והוכרח לעבור לטריפוליס; אבל יש מקום לחשוב, שאין הדבר כן ושעלה בידי אנטיוכוס בן אנטיוכוס (התשיעי, קו'זיקֶנוס) לכבוש מבצרים, נמָלים וערים ביהודה ולשים חיל־מצב ביפו. ועוד אדבר על זה למטה. על כל פנים, לא עלה בידי אנטיוכוס עצמו לעמוד לשומרון בשעת־דחקה. וכשהלך לטריפולים השאיר את המלחמה בבניו של יוחנן הורקנוס בידי שני שרי־צבאיו, קַאלִימַאנְדֶר וְאֶפִּיקְרַאטֶס. קאלימאנדר יָצא לקראת חיל־היהודים, אבל ניגף לפניהם; וְאֶפִּיקְרַאטֶס, שנתבצר בבית־שאן, מסר את העיר לידי האחים, אם מפני שקבל שוחד (קדמוניות, י"ג, י', ג' — דעה זו, ודאי, באה ליוסף מספרו של ניקולוס מדמשק, שמצא בזה התנצלות על מפלתם של היוונים־הסורים) או מפני שנלכדה על־ידי האחים הגבורים בסערת־מלחמה, וביחד עמה — גם „כל הארץ מעבר להר־הכרמל", כלומר, כל עמק־יזרעאל (מלחמות, א', ב', ז'). לאחר מצור של שנה שלמה ולאחר שגבר הרעב בעיר, נלכדה שומרון. מתוך כעס על המצור הארוך ועל קריאת היוונים לעזרה, שגרמה ליהודה צרות מרובות כל־כך, לא רק צוה יוחנן הורקנוס לעָרות את שומרון עד היסוד בה, אלא גם „הפך אותה לחרדלית (εἰς χαράδραν)". כך אומר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, שם, שם). כפי הנראה, העביר אמת־המים בתוכה. ודבר זה, כמו גם מסירת בית־שאן וכבוש עמק־יזרעאל, נזכרו גם במגילת־תענית: „בט"ו ביה (בסיון) ובט"ז ביה גלו אנשי בית־שאן ואנשי בקעתא (עמק־יזרעאל)" (פ"ג); „ובכ"ה ביה (במרחשוון) אחידת שור שומרון" (פ"ח). ובביאור למגילת־תענית (שם) עוד נשאר זכר לאמת־המים, אף אם בדברים משובשים ומסורסים: „שכשעלתה גלות הראשונה הלכו להם למטלית זו של כותים (עיין על אגדה זו: „ספר־ברוך בלשון כושית", בתרגומו של יוסף קלוזנר, „השלח", כרך ח', עמ' 251—252) ולא הניחום. באו לים בוסטי (צ"ל „לסיבסטי", והיא שמה של שומרון מימי הורדוס ואילך), ויָשבו אותה, והקיפוה ערי־חומה, ונסמכו לה עיירות רבות מישראל, והיו קורין אותן הרי־נברכתא"; ו„נב־כתא" היא „ברֵיכה" בסורית, וכנראה, היא היא אמת־המים, שהעביר יוחנן הורקנוס בתוך שומרון, כדעתם של גרייץ (567—566, ²5, III) ודירנבורג (משא־ארץ־ישראל, I, 34, הערה 2). ובכן

יכולים אנו לקבוע על־פי מגילת־תענית את היום של כבוש־שומרון (כמו גם של כבוש בית־שאָן ועמק יזרעאל): כ"ה במרחשוון. יותר קשה לקבוע את השנה. ה„טֶרמינוס אַ קְווֹ" הוא שלטונו של ק ו' ז י ק נ ו ס בבקעת־הלבנון (מן 111 ואילך) וה„טֶרמינוס אַד קווים" — חלוקות השלטון בין תלמי ל ת ו ר ו ס ובין ק ל י א ו פ ט ר ה אמו (נמשכה עד 107). ובכן אירע מאורע חשוב זה בין 111—107 קודם ספה"נ. וביחד עם עמק־יזרעאל כבש חלק הגון מן ה ג ל י ל (עיין למטה, § 23).

בשעת מלחמתם של אנטיגנוס ואריסטובולוס באנטיוכוס — כך מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, י', ג')—הקריב יוחנן הורקנוס, בתור כהן־גדול, קרבן בבית־המקדש ושמע בת־קול, ש„בניו נהלו זה עתה נצחון על אנטיוכוס". וכשיָצא מבית־המקדש הודיע את הדבר לעם, ודבריו נתאַמתו. ואותה שמועה אנו מוצאים בתלמוד ובמדרש: „מעשה ששמע יוחנן כהן גדול בת־קול יוצאת מקודש־הקדשים ואמרו (צ"ל ואומרת): נצחו טליא (הילדים), דאזלו (שהלכו) לאגחא קרבא (לערוך קרָב) באנטיוכיא (נ"א „באנטוכת", תוספתא, הוצאת צוקרמאנדל, עמ' 319, וצ"ל „באנטיוכוס"; וראוי לשים לב, שבת־הקול דברה א ר מ י ת). וכתבו אותו היום ואותה השעה והיה כן, ובאותו היום נצחו" (תוספתא, סוטה, י"ג, ה'; בבלי, שב, ל"ג ע"א; ירושלמי, שם, פ"ג, הי"ג; שהש"ר, עה"כ: מים רבים). לא להנם אומר יוסף בן מתתיהו, שיוחנן הורקנוס זכה מאלהים לשלשה כתרים: כתר־כהונה, כתר־נבואה וכתר־מלכות (קדמוניות, י"ג, י', ז'; מלחמות, א', ב', ח'). ובתרגום יונתן לדברים, ל"ג, י"א, נשתמר מאמר קדום: „וסנאוי דיוחנן כהנא רבא יפלון ולא יקומון". ומתוך „ספר־ההזיונות" שבספר הנוך הכושי (פ"ג—צ'), מתוך ספר־היובלים ו„צוואת י"ב שבטים" יוצא ברור, שבזמננו צפו למשיח ל א מ ב י ת ־ ד ו ד, אלא מ ב י ת ־ ל ו י — מבית־השמונאי (עיין: י ו ס ף ק ל ו ז נ ר, מימי בית שני, ברלין, תרפ"ג, עמ' ק"י). הנצחונות הגדולים של יוחנן הורקנוס, האושר הארצי הגדול בזמנו ביחד עם „כתר־הנבואה" שלו בימיו הטובים גרמו לכך, ש ה ר ב ה ע ש ו א ו ת ו מ ש י ח, — דבר, שנהרעמו עליו אחר־ כך „מזמורי־שלמה".

בְספר ב ן ס י ר א (נ', כ"ה—כ"ו) נאמר:

בִּשְׁנֵי גוֹיִם קָצָה נַפְשִׁי וְהַשְּׁלִישִׁי(ת) אֵינֶנּוּ עָם:
יוֹשְׁבֵי שֵׂעִיר וּפְלֶשֶׁת, וְגוֹי נָבָל הַדָּר בִּשְׁכֶם.

את שלשת אלה, שהיו שנואים ומסוכנים ליהודה ביותר, הכניע יוחנן הורקנוס. ויש יסוד לחשוב, שהוא הוא שכבש גם חלק הגון מן ה ג ל י ל — את ה ג ל י ל ה ת ח ת ו ן (עיין למטה, § 23).

ובאותה שעה ודאי בנה את ח ו מ ו ת ־ י ר ו ש ל י ם מחדש, לאחר שהוכרח לנתוץ אותן או להשפילן בפקודתו של אנטיוכוס סידטס (בנין החומות נזכר בסוף ספר השמונאים א').

וכדי לחזק את מצבו המדיני ולאַשר ולקיים את נצחונותיו הגדולים עשה גם הוא מה שעשו כל החשמונאים שקדמו לו: שלח מלאכים לרומי כדי לקיים את הברית שבין היהודים ובין הרומיים וכדי שיפעל הסינאַט הרומי על אנטיוכוס, שלא יחזיק בערי־יהודה. תעודות רומיות אלו (בלשון יוונית), שיש בהן התשובות של הסינאט הרומי על בקשותיה של המלאכות היהודית, מובאות בשני מקומות: א) בקדמוניות, י"ג, ט', ב', ששם נזכרה בקשת היהודים, ש„יוחזרו להם יפו ונמליה, גזר ומעיינותיה (ואולם Alt ב — ZDPV, 1922, עמ' 221 ואילך, מעיר, שצריך לקרוא: „יפו ויבנה וגזר והעין", וזהו ראס־אל־עין שעל־יד פתח־תקוה), ובכלל כל שאר הערים והנפות, שנטל מהם אנטיוכוס (סתם) במלחמה למרות החלטת הסינאַט", ו„שלא יותר לחיילותיו של המלך לעבור דרך אחוזות־היהודים או דרך הנפות של העמים המשועבדים ליהודים, ושכל מה שעשה אנטיוכוס בשעת המלחמה ההיא ושאינו מתאים להחלטות הסינאַט, יבָטל", וגם — ש„מלאכות מיוחדת תשיב ליהודים כל מה שנטל מהם אנטיוכוס ותעריך הערכה חדשה את כל הארצות, שהחריב מלך זה"; והסינאַט השיב, שימַלא את בקשתו של הורקנוס „אחר עסקי עצמו (ἀπὸ τῶν ἰδίων)". — ב) בקדמוניות, י"ד, י', כ"ב, ששם באה בטעות, בתוך החלטתם של בני מדינת פֶּרגאַמון, פקודת הסינאַט הרומי, ש„המלך אנטיוכוס בן אנטיוכוס לא יעז לנגוע ביהודים, בעלי־בריתם של הרומיים, שיחזיר להם את המבצרים, הנמלים והארץ וכל מה שנטל מהם, וכן שתותר הוצאת תבואה וסחורה מנמליהם, אבל בתנאי, שלא יעֵז שום אדם, לא מלך ולא איזה עם, להוציא דבר מארץ־היהודים או מנמליהם בלא מכס, זולת תלמי מלך אלכסנדריה, שהוא בעל־בריתנו וידידנו, ולסוף — שיוסר חיל־המצב מעל יפו, כבקשתם". דעתו של החוקר מֶנדלסזון היא, ששתי התעודות הללו שייכות למלחמתו של הורקנוס באנטיוכוס השביעי סידטס: אף־על־פי שבתעודה השניה נזכר „אנטיוכוס בן אנטיוכוס", וזה יכול להיות רק אנטיוכוס התשיעי קו'זיקנוס, שהרי אנטיוכוס השביעי סידטס ואנטיוכוס השמיני גרו'פוס היו בני־דימטריוס ולא בני־אנטיוכוס, — אף־על־פי כן מוכרחים אנו לומר, שהכוונה בשתי התעודות כאחת לאנטיוכוס סידטס, אלא שנתחלפו בתעודות שמות־האבוֹת של האנטיוכוסים, שהרי לדבריו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, י', א') לא עלה בידו של אנטיוכוס קו'זיקנוס לעשות ביהודה כלום זולת להחריב את הארץ, בעוד שאנטיוכוס סידטס כבש באמת ערים ונמלים ביהודה והכריח את הורקנוס להשלים עמו בתור משועבד לו. ואולם קשה להחליט, שתבואנה שתי תעודות נפרדות כל־כך זו מזו בתכנן ובסגנונן על ענין אחד ובזמן אחד; ועוד יותר קשה לשער, שתפול בתעודה רשמית טעות גסה בשמו של אבי־המלך. ולפיכך נוטה אני לדעה, שאם התעודה הראשונה מתיחסת לאנטיוכוס סידטס מפני שבה נזכר הפרֵיטור פאַניוס בן מארקוס, משנת 132,

הנה התעודה השניה מתיחסת לאנטיוכוס קו'זיקנוס, שאף הוא החריב את ארץ־יהודה, לפי עדותו של יוסף, ואפשר, כבש גם את יפו וגזר, ועוד, ודוקא על־פי החלטה זו של הסינאט הרומי הוכרח להרפות מהורקנוס וארצו וללכת לטריפולים (השוה: Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, 7 Aufl., S. 259, Anm. 1.; Schürer, 1[4], 261—263, Anm. 7; J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, I, 133—135). על כל פנים, שתי התעודות גם יחד מתיחסות ליוחנן הורקנוס הראשון (ולא השני, המשועבד לרומיים) ומראות לדעת, שהנשיא מבית־חשמונאי דאג למצב המדיני ולמצב הכלכלי כאחד והשתדל לשפרם ולחזקם על־ידי פקודות של הסינאט הרומי, שבשבילו היתה הַחֲלָשַׁת סוריה על־ידי יהודה רצויה מאד.

---

§ 18. המצב הכלכלי והתרבותי ביהודה בימי יוחנן הורקנוס.

בתעודות היווניות־הרומיות המובאות זה עתה יש לשים לב ביחוד לערך הגדול, שיש בעיני היהודים ל„יפו ונמליה וגזר ומעיינותיה" בתור המפתח הכלכלי של ירושלים, ולשאלת מכס־ההוצאה, שהוא עיקר גדול כל־כך בעיני הורקנוס, עד שהוא מבקש מן הסינאט הרומי, שיאסור על כל העמים (זולת המצריים, שהיו ליהודים עמהם עסקי־חליפים) את הוצאת התבואות והסחורות מיהודה בלא מכס. הפוליטיקה הכלכלית של החשמונאים נתגלתה כאן באופן בהיר ביותר. ארץ־יהודה היתה זקוקה למוצא אל הים — והוא היה בידי היוונים־הפלשתים־הכנענים. וכשקבלה אותו — את נמל־יפו, החזיקה בו בשתי ידים וידעה להפיק ממנו את התועלת הכלכלית היותר מרובה. יוחנן הורקנוס דאג, איפוא, לא רק להרחבה המדינית של יהודה, אלא גם להעשרתה הכלכלית. על־ידי הקרבה אל הים, על־ידי השלל הרב, שמצא במלחמותיו הגדולות, ועל־ידי סדור המשא־והמתן הכלכלי בכל המדינות שכבש, נתפתחו החיים הכלכליים של ארץ־יהודה במדה הגונה. יהודה סוחרת אל צור וצידון ואל סוריה, אבל ביחוד אל מצרים. היא מוציאה אל הארצות הללו תבואה (חטה ושעורה, כוסמת וכרשינה, ועוד) ופירות ויין ומכנסת כל מיני סחורות מעובדות־למחצה וחפצי־מותרות וכל מיני תוצאות של מדינות־הים. האכרות הקטנה, יסיד כל החיים ביהודה בימים שקדמו למרידת־החשמונאים, נשארת בתקפה; אבל מתחלה להתהוות גם אכרות אמידה ומופיעים על הבמה, אמנם, במספר מועט בעלי אחוזות גדולות. הרוכל והחנוני הם עיקר במשא־והמתן בא"ץ, אבל נראים פה ושם גם התגר והסוחר ו„יורד־הים באניות" כדי לסחור אל מדינות־הים. פרוצס כלכלי זה מתחיל בימי שמעון בן מתתיהו, הולך ומתפתח בימי יוחנן הורקנוס ומגיע לידי גֹבה ידוע בימי אלכסנדר ינאי. כשנגיע לימי הורדוס נראה,

שההתפתחות נעשתה קפיצה בימיו — והביאה הפסד. בימי־החשמונאים זהו פרוצס כלכלי טבעי, שבי־כה מרובה בו.

הכנסותיו של אוצר־המלכות באו לא רק ממכס ההוצאה וההובאה, אלא גם ממסים, שכנראה, נשארו מה שהיו בימי מלכי־סוריה: א) מס־הגולגולת, ב) מס־המלה, ג) מס־הכלילים (על עטרות החתן וכלה), ד) מס התבואה, ה) מס הפירות (עיין למעלה, § 8).

כשמעון אביו טבע גם יוחנן הורקנוס מטבעות עבריים. מטבעות אלה, שבאו לידינו במספר מרובה (עיין עליהם בספרו של ש. רפאלי, „מטבעות היהודים", ירושלים תרע"ג, עמ' פ"א—פ"ה, ולוח ח', בסוף הספר, ציורים מ'—מ"ב), עדיין הם נושאים עליהם רק כתבות עבריות (באותיות הכתב העברי העתיק, ולא הכתב המרובע, זולת אות A יוונית שעליהם, שקשה לדעת פירושה):

יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים

או: יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים.

רק בימי אלכסנדר ינאי נוספה על הכתובה העברית כתובת יוונית. ואולם הציור שעל גבי המטבעות כבר נשתנה בימי יוחנן הורקנוס ברוחם של מלכי־מוקדון: במקום החבצלת באה קרן־השפע (ואפשר, שאף היא ציור שמי, שהרי עשתורת־עַשְׁתַּר היא אלהת־השפע). עדיין העיקר במטבעות הללו הוא רק תואר הכהן הגדול ונשתתף לזה „חבר־היהודים" או התואר „ראש חבר־היהודים"; ואולם שמעון אביו לא טבע את שמו על המטבעות כלל. בזה היה יוחנן הורקנוס הראשון בין נשיאי־יהודה. העיקר המונאַרכיסטי צועד קדימה ממושל למושל בבית־השמונאי. לרוח־ישראל היה יותר מתאים, שלא יִזָּכר שֵׁם הנשיא על המטבעות כלל. הרי שיש אף בזה התקרבות ידועה אל רוח היוונים, כמו בשם־הלווי היווני „הורקנוס", בחיל־השכירים ובקרן־השפע. יוחנן הורקנוס הוא המעבר מן הנשיאות על־פי רוח־התורה של ראשוני־החשמונאים (יהודה, יונתן ושמעון) אל המלכות על־פי רוח־היוונים של אחרוני־החשמונאים (יהודה אריסטובולוס, אלכסנדר ינאי והבאים אחריהם).

ויוחנן הורקנוס חִקה את העמים פחות או יותר גם בנוגע לבנינים מפוארים. אֶרְנֶסְט רֶנַאן (Histoire du peuple d'Israël, V, 31 –36) בדור שעבר ואֶדוארד מאיר בימינו (Ursprung und Anfänge des Christentums, Stuttgart u. Berlin 1921, II, 279—282) קובלים על נשיאותו של יוחנן הורקנוס ועל מלכות־החשמונאים בכלל, שהיתה רק „מלכות של שודדים" (Raubstaat), שהרי החירות והעמידה ברשות־עצמה, שהשיגה יהודה בימי־החשמונאים ועל־ידם, לא סייעו להפרחת המדע, האמנות והתרבות בכלל. ובאותה שעה שהם משכיחים כל דבר של תרבות, שעשו החשמונאים, ומה שאינם משכיחים חושבים הם לחסרון ל„כנסת־ישראל", שנועזה בימי־החשמונאים להעשות ממלכה ואומה: תעודת־ישראל היא, כידוע, רק האמונה בלבד ותכליתה

היתה (עכשיו שוב אין לה תכלית כלל) — להקים מקרבה את הנצרות. מתוך השקפה בעלת־כפילות כזו ודאי שכל מלכות־החשמונאים היא מחוסרת תרבות. באמת אין הדבר כן. בית־חשמונאי בכלל ונשיאותו של יוחנן הורקנוס בפרט דאגו לתרבות היהודית כולה כמו שדאגו לחיים המדיניים ולפוליטיקה הכלכלית של יהודה. שהשתמשו לתכלית זו פחות או יותר בחכמת היוונים ובאמנותם — רק לכבוד יחָשב להם דבר זה. ומי מעַמי הקדם לא השתמש באלו? ורומי — כלום יצרה את תרבותה בעצמה, בלא סִיוּעָם של הספרות והמדע והאמנות היווניים? והתרבות האירופית החדשה — כלום לא הושתתה על התרבות העתיקה, וביחוד היוונית־העברית? — אבל באמת בית־חשמונאי לא „קוֹפֵּף" את היוונים. שושלת לאומית, שבאה מתוך מלחמה בעד קיום הדת והאומה, אי־אפשר שתצא בעקבות הזרים, שנלחמה בהם על נפשה, בכל דבר. ואמנם, כשם שעל גבי המטבעות, שיָצַק בית־חשמונאי בפעם הראשונה לחיי־יהודה, השיב לתחיה את הכתב העברי העתיק וחִדש בשבילם ציורים סמליים, שהם לקוחים מן הטבע הארצישראלי ומן הדת היהודית (שבלים, אשכלות־ענבים, רמונים, דקלים, חבצלות, שופרות, לולבים, אתרוגים, ועוד), כך אף באמנות־הבניה החיה את הסגנון העברי העתיק, שאף הוא דומה היה בהרבה להיווני מפני שהסגנונות היוני והדורי אינם ביסודם אלא אשוריים־מצריים, שעברו ליוון (וקודם לכן — לאיי־יוניה) דרך צור וצידון — ואף היהודים קבלו סגנונות אלה באותה הדרך, ועוד בדרך יותר ישרה, שהרי קשה לתַחֵם תחומים בין שבטי־ישראל הצפוניים (זבולון, נפתלי, אשר, דן) ובין שבטי־כנען (עיין: יוסף קלוזנר, „האמנות היהודית בתקופת־החשמונאים", בספר: „בימי בית־שני", עמ' ק״ז — קכ״ב). מובן, שלא האמנות והמדע היה עיקר להחשמונאים, ובזה נתגלתה רוחם היהודית. ואולם הם שמו לב גם לשני אלה.

פסלים, מצבות־אדם וציורי־משכית לא יכלו החשמונאים הקנאים לרתם ליצור בשום אופן. אמנותם יכלה להתגלות, קודם כל, בבנינים שעל גבי קברים, בארמונות ובמבצרים; ואת כל אלה בנו החשמונאים. כבר ראינו, ששמעון, אביו של יוחנן הורקנוס, בנה בנין נהדר על קברות אבותיו ואֶחיו במודעים מאבן־שיש לבנה, שרָמַז בו, בבנין זה, על שאיפות־החירות בכלל ועל הפוליטיקה הימית של החשמונאים בפרט (עיין למעלה, § 12). ידועים לתהלה היו גם קברותיהם של יוחנן הורקנוס ושל אלכסנדר ינאי (עיין עליהם: קלוזנר, בימי בית שני, עמ' קל״ה—קל״ו). ואחד משני אלה בנה גם את הארמון של החשמונאים, שנזכר בספריו של יוסף בן מתתיהו כמה פעמים (קדמוניות, כ', ח', י״א; מלחמות, ב', ט״ז, ג', וגם ו', ו', ב', ושם, ח', א'). ארמון זה נבנה על גבעה שעל־יד הכּכּר הפנויה, שנקראה בשם „גזית" וביונית ξυστός (תרגומה של מלת „גזית" בתרגום־השבעים לעמוס,

ה׳, י״א, ולדברי־הימים א׳, כ״ב, ב׳), ומכאן „לשכת־הגזית״, שבה ישבה הסנהדריה הגדולה (לשכה שעל־יד הגזית, בתור „מונח״, ולא לשכה בנויה מאבני־גזית, שהרי ה־בה לשכות נבנו מאבנים כאלו). הארמון של החשמונאים היה בנין נהדר וגשר היה מחבר אותו ואת „לשכת־הגזית״ ואת העיר העליונה בכלל עם בית־המקדש. אפשר, שאף לשכת־הגזית נבנתה על־ידי יוחנן הורקנוס או אלכסנדר ינאי למושב „חבר־היהודים״, אחר־כך הסנהדריה: אילו נבנתה על־ידי הורדוס, לא היתה נקראת בשם עברי גמור (עיין: י. קלוזנר, שם, עמ׳ קל״ג). שם נמצא גם הארכיון של מלכות בית־החשמונאים וגם המועצה („חֲבר־עיר״) של ירושלים.

ובפירוש מזכיר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ח, ד׳, ג׳), שיוחנן הורקנוס בנה את המבצר המצוין „בירה״ (Bᾶρις), שאחר־כך שכלל אותה הורדוס וקרא לה בשם „אנטוניה״. בירה זו נבנתה, לדברי רנאן עצמו (Histoire du Peuple d' Jsrael, V, 128), „בסגנון היותר גראַנדיוזי של המבצרים באותו זמן״. כנראה, בנה יוחנן הורקנוס גם את המבצר „הורקניה״, שהיה חזק מאד, כדי להגן על ארצו (לדעתו של Hölscher, o. c., S. 92, נבנתה „הורקניה״ על־ידי אלכסנדר ינאי והיתה על גבול בני־עמון, אפשר, במקום ה„טירה״ של טוביה־הורקנוס בן טוביה בחשבון, כיום עראַק־אַל־אַמיר). וכבר ראינו, שהקים מחדש את חומות־ירושלים. וחיל מסודר היה לו, של יהודים ושל שכירים, כמו שהיה נהוג אז בכל מדינה בת־חורין. ובתים גדולים ויפים נבנו בירושלים בימי־החשמונאים, והעיר נתרחבה, נתעשרה ונתיַפתה הרבה. וכי אין כאן תרבות ואמנות והרחבת הדעת והחיים? — פידיאַס וארכימֶדס לא היו ליהודים; אבל לאיזו אומה מן האומות, זולת היוונית, היו חכמי־חרשים ואנשי־מדע כאלה?

ומה שנוגע להנהגת־המדינה, כבר מצאנו על גבי מטבעותיו של יוחנן הורקנוס את המלות: „יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים״ או „יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים״. אם כן, בראש־האומה עמד הכהן הגדול, שאף נשיא היה, אבל באופן רשמי התהדר בתואר „הכהן הגדול״ — תואר עתיק וחביב, ולא בתואר „נשיא״ („שר־עם־אל״) ו„סָגָן״, שהיו חדשים־ביחס. ואולם הוא לא היה שליט־יחידי כלל וכלל. הוא משל ביחד עם „חבר־היהודים״ והיה רק „ראש חבר היהודים״. הרבה באורים ניתנו למלה „חבר״. יש שקיראו „חָבֵר״ במובן מלומד וחכם („חבר ועם־הארץ״, „אשת־חבר״, דמאי, פ״ב, מ״ג, ופ״ו, מ״ב; שביעית, פ״ה, מ״ט; עבודה־זרה, ל״ט ע״א). אֶוואַלד קורא „ח׳בֵר״ ומתרגם „שר־צבא״ ובמקום „וראש חבר״ הוא קורא „ראש וח׳בר״ ומתרגם: Oberster Feldherr; אבל מלה כזו אינה בעברית כלל; ולשַבש כתובת של מטבע אינו לשבש כתב־יד. אין ספק בדבר, שצריך לקרוא: „חֶבֶר״, במובן חבורה וכנסת, ו„חבר היהודים״ פירושה חבורת־היהודים או כנסת־ישראל. וכאן מתעוררת השאלה, אם הכוונה למוסד מיוחד בתור חבורה של קבוץ או

לכלל־היהודים במובן כנסת־ישראל? — גייגר (ב„אורשריפט"), לוי (בעל Jüdische Münzen), דירנבורג („משא ארץ־ישראל"), ווילהויזן, רנאַן, ועוד, מחליטים, שהכוונה להסינאַט העברי; ואולם שירר (I⁴, 269, Anm. 25) נוטה לדעתם של היציג, רייס, נֶסְטְלֶה, ועוד, שהכוונה לכלל־ישראל או לכנסת־ישראל. ולדעתי, שלא בצדק. מלת „חֶבֶר" היא קונקריטית ולא מופשטת. ה„חבר" בא במקום ה„כנסת הגדולה", שנזכרה בספר־הברית, שכרתו היהודים עם שמעון, אביו של יוחנן הורקנוס, כשהשליטו על עצמם את בית־החשמונאים (חשמונאים א', י"ד, כ"ח; עיין למעלה, § 14). כמו שנראה להלן, השתדל יוחנן הורקנוס להחיות את הלשון העברית בצורתה ההיסטורית; ולפיכך לא רצה להשתמש לשם המוסד־העליון החדש של המדינה המחודשת במלה הארמית או העברית־החדשה „כנסת" ומצא במקומה מלה עברית מקורית „חֶבֶר", שהיא מצויה בתנ"ך (הושע, ו', ט'; משלי, כ"א, ט') ושנשאר שמושה בפי העם במלה „חֲבַר־עיר" שבמשנה (ברכות, פ"ד, מ"ז), בתוספתא (שביעית, ז', ט') ובברייתות (ראש־השנה, ל"ד ע"ב; מגילה, כ"ז ע"א; חולין, צ"ד ע"א; מסכת שמחות — אבל רבתי — פי"א). התלמוד קורא ל„חבר" זה בשם „בית־דינם של חשמונאים" (סנהדרין, פ"ב ע"א; עבודה זרה, ל"ו ע"ב) ואומר, ש„בית־דינו של חשמונאי" גזר על „הבא על הגויה" (שם, שם). כי בימי בית־השמונאי התחילה הקנאות — הפרישות הקיצונית מן הגוים בזרוע ובכח מדיני וצבאי. שהרי מתתיהו בן יוחנן חשמונאי הוא הקנאי הראשון — לא בתור איש־מפלגה (המפלגה נוסדה רק בימי ספירת־קווירינִיוּס, 6 לספה"נ), אלא בתור הלך־רוח, שנתגלה ביחוד בצוואתו לבניו קודם פטירתו, שיש בה כל התכנית המדינית־הדתית של הקנאים המאוחרים (עיין חשמונאים א', ב', מ"ט—ס"ה). — השם היווני של ה„חֶבֶר" היה — סנהדריה, שהרי „חֶבֶר" הוא מתורגם συνέδρος. ואולם לא יוחנן הורקנוס קרא לבית־דין זה בשם „סנהדריה", כמו שחושב דירנבורג („משא ארץ־ישראל", עמ' 42), אלא בנו — יהודה אריסטובלוס, שהוא ידוע לנו בתור „חובב־יוונים" (Φιλέλλην), כמו שנראה למטה. וכך ברור לי הדבר, ש„חֶבֶר" הוא הוא אותה ה„כנסת הגדולה" שמאחר עזרא ונחמיה עד גזרת־אנטיוכוס — אלא שנתרחבה ונעשתה מוסד יותר קבוע ויושב בישיבות יותר תכופות — והוא הוא אותה „סנהדריה" שמימי יהודה אריסטובלוס ועד חורבן־הבית.

„חֶבֶר" זה (כנסת גדולה=סנהדריה) היה בן שבעים ואחד חָבֵר והוא היה בית־המשפט העליון וה„סינאַט השליט" כאחד. מושבו — בירושלים. בכל עיירה („בגבולין") היה בית־דין של שלשה חברים; ואף בתי־דינים של חמשה ושל שבעה ידועים לנו (משנה, סנהדרין, פ"א, מ"ב—מ"ג); ובערים הגדולות (שנקראו אחר־כך „טופאַרכיות" — ערי־פלך או ערי־מחוז) היו גם בתי־דינים של עשרים ושלשה. ואולם בירושלים היו, חוץ מן ה„חבר" או הסנהדריה, שלשה בתי־דינים של עשרים ושלשה, אחד יָשַׁב על פתח הר־הבית, אחד—על פתח העזרה

ואחד — בלשכת־הגזית (משנה, סנהדרין, פי"א, מ"ב; ועיין גם כן: תוספתא, חגיגה, ב', מ'; בבלי, סנהדרין, פ"ח ע"ב). וקרוב לשער (עיין: „משא ארץ־ישראל", עמ' 40—45), שה„חֶבר" או הסנהדריה היה קבוץ של כל שלשת בתי־הדינים הללו בצירוף הנשיא ואַב־בית־הדין ($3\times23+2=71$), כמו שבית־דין של עשרים ושלשה הוא קבוץ של שלשה בתי־דינים של שלשה בצירוף נשיא ואב בית־דין ($3\times7+2=23$). ובראשו של „חבר" זה עמד יוחנן הורקנוס בכבודו ובעצמו בתור כהן־גדול ובתור ראש־האומה. וב„חבר" זה היה נמלך בכל הנוגע לתקנות חדשות, לגיוס ולקריאת־מלחמה. וכך היו עומדים בראשה של הסנהדריה, שבאה על מקומו, וגם נמלכים בה, כִּבְמוסד של מחוקקים, בניו ובני־בניו של יוחנן הורקנוס, בתור כהנים גדולים ומלכים או נשיאים (יוחנן הורקנוס השני), וגם הכהנים הגדולים בימי בניו של הורדוס ובימי ה„משגיחים" הרומיים, שאף אז היתה ליהודים אַבטונומיה פנימית, שהיתה מתנהגת בהנהגה אריסטוקראַטית (סנהדריה נבחרת מתוך המיוחסים) והכהן הגדול בראשה, בתור ראש־העם המדיני והדתי. — ואולם בכל הנוגע למשפט העליון ולתקנות דתיות היה עומד בראש ה„חבר" (ואחר־כך — בראש הסנהדריה) זוג של חכמים, שהאחד מהם היה נשיא והשני — אב־בית־דין (ה„זוגות", שבאו על מקומם של ה„אשכולות" — תפוסה שלמה ומובחרת של ענבי־הגפן, משנה, סוטה, פ"ט, מ"ט; ועל הבטוי „ענבי־הגפן" עיין פסחים, מ"ט, סוף ע"א). אך באופן זה יש לַיַשב את הסתירה שבין התלמוד מצד אחד ובין יוסף בן מתתיהו והאיוונגליונים מצד שני, שלפי האחרונים היה נשיא־הסנהדריה רק הכהן־הגדול בלבד, שבשביל כך מבטל שִׁירֶר (254-258, II[4]) את מסורת־המשנה בטול גמור. — לפנינו הזוגות המפורסמים, שלפי דברי המשנה (אבות, פ"א, מ"ב—מ"ז), קבלו — אחר ה„אשכולות" — מ„אנשי הכנסת הגדולה". ה„זוג" הראשון בימי יוחנן הורקנוס (יוסי בן יועזר איש צרֵדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים היו בימי גזרות־אנטיוכוס ולאחריהן ועמהם בטלו האשכולות. משנה, סוטה, שם, שם) היה: יהושע בן פרחיה ונתאי־נתנאל (בירושלמי מתי — מתתיהו) הארבֵּלי, שיש לנו מהם שני פתגמים נפלאים. יהושע בן פרחיה היה אומר: „עשה לך רב וקנה לך חבר והוֵה דן את כל האדם לכף־זכות" (אבות, פ"א, מ"ו); ונתאי הארבלי היה אומר: „התרחק משכן רע ואַל תתחבר לרשע ואַל תתיאש מן הפורענות (שתמצא את הרשע)" (שם, שם, מ"ז). המצב המוסרי של האומה, שפתגמים כאלה היו בפי חכמיה, היה רם ורָצין למדי.

מי היו חברי ה„חבר"? — על־פי רוב, מדברים גם המשנה והתלמוד וגם יוסף בן מתתיהו ושאר הספרים העבריים והיווניים של התקופה על „זקנים" בתור מוסד של מחוקקים (γερουσία ביוונית, Senatus ברומית, מן γέρων, Senex — „זקן"). ואולם, כשם שה„גירוסיה" היוונית וה„סינאטוס" הרומי, למרות מה ששניהם נבנו משורש „זקן", היו כוללים לא רק זקנים, אלא גם צעירים,

שמפני חשיבותם ויחוס־משפחתם נבחרו ל„זקנים״, אף ה„חָבר״־הסנהדריה כך. כְּבַ״כְּנֶסת הגדולה״, השתתפו אף „בחָבר״ וב„סנהדריה״ ראשי בתי־אבות, שעל־פי רוב היו זקנים ובאים בימים, אבל השתתפו בהם גם צעירים בערך (כבני שלשים וארבעים) במספר ידוע. ברובם היו ה„זקנים״ — כהנים: אין לשכוח, שבאותם הימים עדיין היו רוב יודעי קרוא וכתוב מן המשפחות המיוחסות — מן הכהנים „תופשי־התורה״. אבל כבר היו בתוכם גם לא־כהנים: מן המשפחות ה„משיאות לכהונה״, מתלמידי־החכמים המפורסמים, משרֵי־הצבא הגדולים ומבעלי־האחוזות העשירים והתקיפים („גבורי־החיל״ בימי בית ראשון), שלא כולם היו אך ורק כהנים. וכשם שהיו חברי ה„חבר״ מכל המעמדות (כהנים—בעיקר, אבל גם לויים וישראלים), כך היו אף מכל המפלגות, שנתפלגה בהן אז האומה, כמו שנראה למטה: צדוקים ופרושים, ואפשר, גם איסיים.

החָבר־הסנהדריה היה יושב בלשכת־הגזית, על־יד בית־המקדש, בחצי־גורן עגולה, כדי שיהיו החברים רואים זה את זה, הנשיא באמצע והזקנים מימינו ומשמאלו. ישיבותיו היו תכופות, בכל יום ויום, ובשבתות וימים־טובים היו זקניו־חכמיו מלַמדים תורה ברבים בבית־המדרש שעל הר־הבית. ושלשה תפקידים היו לחבר־הסנהדריה, כאמור: תפקיד של תקון־תַּקָּנות, תפקיד של פירוש־התורה ותפקיד של משפט. התפקיד האחרון, שהיה תכוף ורגיל ביותר, היה גם לסנהדריה של כ״ג (דיני־נפשות: דיני־ממונות היו נחתכים על־פי בית־דין של שלשה), ואף שני התפקידים האחרים היו במדה ידועה לבתי־דינים נמוכים מן ה„חבר״־הסנהדריה, אלא שכל דבר קשה מבתי־דינים נמוכים אלה היה מובא לפני המוסד המשפטי הגדול והעליון. והתקנות הגדולות, שאין להן רק ערך מקומי בלבד, התקנות החשובות לכלל־האומה, היו יוצאות מן ה„חבר״־הסנהדריה: הכרזת־מלחמה, עבור־שנים וקביעת־החודש (אחר־כך עסק בעבור וקביעה רק ועד של שלשה מקרב חברי החבר־הסנהדריה, שלא ליַגע את כל החברים), בדיקת כתבי־היחס של הכהנים והלויים על־פי מגילות־יְחָסִים, פירוש כל דבר קשה מדברי־התורה, שבתי־הדין המקומיים לא יכלו לעמוד עליו, ועוד. וחוץ מזה, היה ה„חבר״־הסנהדריה חורץ משפט על כל גדול מגדולי־האומה, שחטא ואשם. כך אנו מוצאים את הורדוס עומד למשפטה של הסנהדריה. ולמשפטה עומד גם כל מסית ומדיח, נביא־שקר ומשיח־שקר.

וראוי לתשומת־לב: כל ההגבלות המרובות, שהתוספתא מגבלת בהן את בחירת החברים לסנהדריה (עיין תוספתא, חגיגה, ב׳, ט׳; שם, סנהדרין, ז׳, ה׳; בבלי, סנהדרין, ל״ו ע״ב), וביחוד ההגבלות של האמורא רב יוחנן (סנהדרין, י״ג ע״א, וביניהן יש גם־כן, שחברי הסנהדריה צריכים להיות „בעלי־כשפים ויודעים בשבעים לשון״!), ואף כל ההמתקות, שממתקת המשנה את דיניה של הסנהדריה, באופן שנמצאו תַּנאים, שחשבו סנהדריה הורגת „אחת לשבוע״ (שמיטה, או, אפשר, שבוע ממש ?), או אף „אחת לשבעים שנה״, ל„חובלנית״ (משנה, מַכות, פ״א, מ״י), — כל אלו הן פרי הזמן המאוחר, בשעה

שלא היתה עוד יד־ישראל תקיפה ולא המציאות המדינית חקקה את החוקים, אלא העיון המחוסר כח מדיני. בימי החשמונאים היה ל„חבר־הסנהדריה" יפוי־כח גדול ולא היה נוח וסלחן כל־כך. אמנם, בהשתוות אל המוסדים המשפטיים של שאר האומות היה מֵקל הרבה והרבה; אבל עדיין היה זה בית־דין מדיני גדול, שהיה רחוק מלדרוש את כל דברי־החוק כ„מין חומר" — עד כדי לבטלו בכוונה רצויה. רוח־ההומניות נוחה יותר מן הסנהדריה כמו שהיא מתוארת במשנה ובתלמוד; אבל צריך לדעת, שהאמת ההיסטורית אינה כן עד חורבן הבית השני. ה„חבר־הסנהדריה" היה אז השופט־העליון והמנהיג והמחוקק הראשי של האומה ומִלא את תפקידם של בתי־המחוקקים ושל „מועצת־הממלכה" כאחד. אלא שהנשיא (ואחר־כך — המלך, ואחריו — הכהן הגדול של ימי ה„משגיחים" הרומיים) בחר בחבריו הראשונים (את ממלאי־מקומם של הנפטרים או המסתלקים היתה הסנהדריה בוחרת בעצמה, משנה, סנהדרין, פ"ד, מ"ד), ועל־כן היה יכול להשפיע עליו על־ידי בחירות אלו—אבל לא יותר: הנבחרים היו בני־חורים בהחלטותיהם ועל־פי רוב דעות (של אחד לזכות ושנים לחובה— תקנה הומנית מאד) היה מוכרע כל ענין, ולהנשיא לא היה בזה יפוי־כח מיוחד, מפני שלא היה „בית־דין שקול" (שאפשר לקולותיו להתחלק לשני חלקים שָוים), לא היה צורך בדעה מכרעת של הנשיא.

ביחד עם ההנהגה המדינית העליונה היתה גם הנהגה עירונית מקומית. בכל עיר ועיר היה „חֶבר־עיר", שכבר הזכרתיו ושהיה דוגמת „חֶבר־היהודים" שבירושלים—אבל רק בשביל צרכים מקומיים, חברותיים ודתיים כאחד (עיין בפרטות: S. Krauss ,Synagogale Altertümer, Berlin-Wien 1922, SS. 19—23). בתי־דינים של שלשה בערים הקטנות ושל כ"ג בערים הגדולות היו יושבים ודנים בכל יום שני וחמשי — „ימי־הכניסה", שהיו גם „ימי־השוק". אז היו קוראים בתורה, ובזמן יותר מאוחר היו מתרגמים את הנקרא ארמית לעם, שברבות הימים פסק להבין עברית, ובפרט חלק זה ממנו שיָשב ברָחוק גדול מירושלים בין גוים גמורים או בין מתיהדים („עמי־הארץ"); ובשבתות היו קוראים פרשות יותר ארוכות (את התורה היו מסיימים בארץ־ישראל במשך שלש שנים או שלש שנים ומחצה, עיין ש. אסף, בבל וארץ ישראל בתקופת־הגאונים, „השלח", XXXIV, 291, הערה 3; A. Büchler, The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle ,JQR, 1893, V, 420—468; VI, 1—73) ומפטירים בנביא. וביום ב' וה' היו גם התועות נקבעות. — כדי לפקח על עניני הצדקה, בתי־הכנסת (שכָּללו גם את עניני־החנוך, שהרי „חזן־הכנסת" — הוא השמש בבית־הכנסת והשוטר בבית־דין ולא ה„חזן" של עכשיו, שליח־הצבור — היה לפעמים גם מלמד־תינוקות, עיין: משנה, שבת, פ"א, מ"ג; Krauss, SS. 121—131; Dalman, Jesus-Jeschua, Leispzig 1922, SS. 33, 38—39) ושאר צרכי־הצבור, היה נבחר ועד של „שבעה טובי העיר" (מגילה, כ"ו ע"א; השווה: קדמוניות, ד', ח',

י״ד ול״ח; מלחמות, ב׳, י״ט, ה׳); ו„בני־העיר״, ודאי בצורת „חבר־העיר״, היו „מַתְנִים על המדות והשערים ושכר־הפועלים״ (בבא בתרא, ז׳ ע״ב וח׳ ע״א). וכך היה ממלא ועד־העיר, בצורת „ז׳ טובי העיר״, ביחד עם „חֲבר־העיר״, שכָּלל את המועצה העירונית כולה, את כל התפקידים הכלכליים של מועצת־העיר (ה„עִירִיָּה״) בזמננו.

במשנה (מעשר שני, פ״ה, מט״ו, סוף המסכת; סוטה, פ״ט, מ״י) ובתוספתא (סוטה, י״ג, ט׳—י׳) נשתמרו תקנות אלו של יוחנן הורקנוס: „יוחנן כהן גדול העביר את הודָית־המעשר (דברים, כ״ו, י״ג); אף הוא בטל את המעוררים ואת הנוקפים; עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים; ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי״. הרבה נתחבטו החכמים על בירורן של תקנות אלו. הביאורים של התלמוד (תוספתא, סוטה, י״ג, ט׳; בבלי, שם, מ״ח ע״א; ירושלמי, מעשר שני, פ״ה, ה״ט; שם, סוטה, פ״ט, הי״א) מלאכותיים הם: בעלי־התלמוד היו אף הם רחוקים מזמנו של יוחנן הורקנוס ולא יָדעו עוד את פירושם האמתי של הדברים. מובן מאליו, שלנו קשה לברר את הדברים יותר ויותר. אבל כמדומה לי, שלא אשגה אם אשער, שכל ארבע התקנות הללו נתכוונו לבטל את האדיקות הקיצונה, שאחזה את בני־ירושלים מיד אחר שנשתחררו מגזרותיו של אַנטיוכוס אֶפיפאנס ובימי נצחונו של אנטיוכוס סידטס. בתור ריאַקציה כלפי הגזרות וההתייוונות ומתוך המפלה הקשה נתרבו בישראל החסידים־הסגפנים, שהיו צועקים אל האלהות: „עורה! למה תישן?״ (כדעתו של גריץ על־פי התוספתא, סוטה, י״ג, ט׳) והיו נוקפים באצבעותיהם כלפי מעלה, כדי להעירו כביכול; ואפשר, שלתכלית מעין זו היה גם „פטיש מכה בירושלים״ ושֶׁכֵּן נהגו „המעוררים והנוקפים״ לעורר רעש גם בפטיש לשם הזיותיהם המשונות. את כל אלה בטל יוחנן הורקנוס: שוב לא מצא צורך בזה לאחר שבטלו גזרותיו של אֶפיפאַנס ופקע שעבודו של סידטס ואלהי־ישראל יָקַץ כגבור והנחיל לבית־חשמונאי נצחון אחר נצחון. וכמו־כן ביטל יוחנן את הודית־המעשר, מפני „שהעמיד זוגות״ (ירושלמי, מעשר שני, פ״ה, פ״ט) להשגיח על קיומה של מצוה רבה זו, או מפני שקשה היה הווידוי לעם־הארץ, רוב האומה, שגדל עם המתיהדים המרובים בימים ההם, והווידוי נעשה ענין של החסידים המועטים; ומטעם זה „אין אדם צריך לשאול בימיו על הדמאי״: הוא חשב לבלתי־נכון בימים ההם, ימי התעלות־הרוחות, או — להפך — ימי הגֵרים המרובים, לחשוד אדם מישראל, ואפילו עם־הארץ, בבטול־מצוה. סוף־סוף כבר עברו ארבעים שנה מיום שנשתחררה יהודה מעול־זרים, החיים נעשו נוהים וטובים יותר, לחץ מבחוץ לא היה, לבגידה בדת ובאומה לא היה מקום — ולא היה שום צורך להחמיר. ולפיכך הקל יוחנן הורקנוס כמה שאפשר.

ועוד תקנה אחת ידועה לנו מזמנו של יוחנן הורקנוס: האסטרונום הערבי אל־בירוּני מוסר מסורת עתיקה, שבשנת 200 למנין שטרות (ובכן 111 קודם

ספה"נ) קבעה הסנהדריה בירושלים את קביעת החודש, שהיתה מתאשרת על־ידי הראיה רק אחר־כך (עיין: D. Sidersky ,REJ, LXXV, 17, 1922).

וחלק הגון מן התפלות שבידינו נסדרו אף הן בזמנו של יוחנן הורקנוס. מתוך בן־סירא העברי, נ"א, י"ב (ט"ו פסוקים נוספים, שאינם לא בתרגום היווני ולא בתרגום הסורי), יש לראות, שעוד בימיו — ואפשר, על־ידו — הונח היסוד לאותו חלק מן התפלה העברית, שמתחיל ב„יוצר אור" וגומר בברכת „מצמיח קרן ישועה" („בונה ירושלים", ש„צמח דוד" היה בימי־קדם חלק ממנו): „הודו לאל התשבחות", „הודו ליוצר הכל", „הודו לגואל ישראל", „הודו למקבץ נדחי־ישראל", „הודו לבונה עירו ומקדשו", „הודו למצמיח קרן לבית־דוד", „הודו למגן אברהם", ועוד, ועוד. על יסודן של „הודיות" אלו נתחברו, כנראה, בימי שמעון ויוחנן הורקנוס התפלות: „המאיר לארץ", „יוצר המאורות", „אהבה רבה", וב„שמונה־עשרה": „אבות" ו„גבורות" ו„קדושת־השם", ברכת „גואל־ישראל" („ראה־נא בענינו"), „ברכת קבוץ־גלויות" („תקע בשופר גדול לחירותנו"), ברכת „בנין ירושלים" („ולירושלים עירך ברחמים תשוב"—ובנוסחה הירושלמית העתיקה יותר: „רחם ה' אלהינו") ביחד עם ברכת „צמח־דוד" („מצמיח קרן־ישועה"). כל התפלות והברכות הללו יש להן ערך לאומי־כללי והן נתחברו בזמן, שאמנם, באה ישועה לישראל, אבל הגאולה לא היתה שלמה, שהרי מלכות־בכפה לא נוצרה עוד ומלך מבית־דוד לא היה. במרוצת־הזמן, בסוף ימיו של יוחנן הורקנוס ובימיהם של יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי בניו, הקפידו המושלים מבית־חשמונאי על כך, שלא יצפה ישראל לבית־מלוכה אחר ושהם עצמם יושיעו את עמם וירחיבו את גבולו, — מה שהכעיס חלק מן הפרושים והעם שעמהם (חלק אף מן החסידים שבאומה, מחברי „ספר חנוך", ספר־היובלים" ו„צוואות י"ב שבטים", עשו את בית־חשמונאי משיח, כאמור למעלה). ואולם בימיהם של שמעון ויוחנן הורקנוס (עד סוף ימיו) עדיין הלכו המושלים החשמונאיים ביחד עם הפרושים וחשבו את שלטונם לזמני (הלא על כן נשיאים היו ולא מלכים) „עד אשר יקום נביא־אמת" (עיין למעלה, § 14), כלומר, עד שיבואו אליהו ומשיח. ולפיכך תקנו בימיהם תפלות על גאולת־ישראל, קבוץ־גלויות, בנין־ירושלים וצמיחת קרן למשיח בן־דוד (על קדמות התפלה בישראל עיין: י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, פראנקפורט ענ"מ, תרע"ח, עמ' 144—171, שעל־פי דרכו הידועה, דרך המשמרים הקיצונים, הוא מחליט, שהתפלה „פשטה בכל ישראל עוד בימי הדורות הראשונים לימי הבית הראשון". אבל עיין נגד זה: „היסטוריה ישראלית, I³, 178).

כל התפלות הללו כתובות עברית יפה, שברובה היא עברית עתיקה ובמיעוטה — עברית חדשה. כי ביחד עם דאגתו של יוחנן הורקנוס להקלת החיים הדתיים דאג גם לתחיתה והתפשטותה של הלשון הלאומית. גריץ הטעים בצדק, שיש לראות בימי־נשיאותם של שמעון ויוחנן הורקנוס

תקופה של תחית הלשון העברית. לא רק נחקקו על המטבעות בטויים עבריים חדשים: „ירושלים הקדושה", „לגאולת ישראל", „לגאולת־ציון", „לחירות־ישראל", „לחירות־ציון", „חבר־היהודים", בכתב העברי הקדום ובציורים עבריים מקוריים, טהורים מפסלים ותמונות, אלא גם נתחברו עברית כל מיני שטרות ותעודות וכתבי־אמנה. התלמוד אומר: „וכך היו כותבים (בשטרות): בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון" (ראש־השנה, י"ח ע"ב; ביאור למגילת תענית, פ"ז). כל תיאור שמחת בית־השואבה, שבלא ספק הוא מימי החשמונאים הראשונים, מעיד, שהלשון העברית חזרה להיות חיה ושלטת באותו זמן (עיין משנה, סוכה, פרק ה' כולו). הבתולות, שהיו יוצאות במחולות בט"ו באב וביום־הכפורים, היו פונות אל הבחורים בזמר עברי נאה (משנה, תענית, פ"ד, מ"ח, קרוב לסוף המסכת):

בָּחוּר, שָׂא־נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה, מָה אַתָּה בּוֹרֵר לָךְ!
אַל תִּתֵּן עֵינֶיךָ בְּנוֹי, תֵּן עֵינֶיךָ בַּמִּשְׁפָּחָה!

ומימי החשמונאים הראשונים נשתמר גם זמר עממי עברי זה (סנהדרין, ל"ב ע"ב; ועיין ירושלמי, כתובות, פ"א, ה"ה, וביאור למגילת־תענית, פ"ו):

קוֹל־רֵיחַיִם בְּבוּרְנִי— שְׁבוּעַ־הַבֵּן, שְׁבוּעַ־הַבֵּן!
אוֹר־הַנֵּר בִּבְרוּר־חַיִל— מִשְׁתֶּה שָׁם, מִשְׁתֶּה שָׁם!

שמעון בן שטח כותב ליהושע בן פרחיה לאלכסנדריה בעברית נאה: „מני, ירושלים עיר־הקודש, ליכי, אלכסנדריה של מצרים אחותי: ארוסי (בעלי) שרוי בתוכך ואני יושבת שוממה (עגומה)" (סנהדרין, ק"ז ע"ב; סוטה, מ"ז ע"ב; ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ב). הברייתא, שמציירת את הבדלותו של יוחנן הורקנוס (או של אלכסנדר ינאי) מן הפרושים (קדושין, ס"ו ע"א), כתובה היא בעברית צחה ונאה מאד. כשכבשו החשמונאים את „מגדל אסטרטון" (או „שרשן") קראו לו בשם עברי: „חילת־שורי" (עיין: א. בן־יהודה, עד אימתי דברו עברית?— ניו־יורק תרע"ט, עמ' 108—115). כשבנה יונתן כהן־גדול (לדעתי, אלכסנדר ינאי, שאף שמו בעברית יונתן, ולדעת Hölscher, Palästina in d. pers. u. hellen. Zeit, SS. 92—93 — יוחנן הורקנוס) מבצר חדש בדרום, קרא לו שם עברי נאה: „מְצָדָה" (Masada). והמבצר „אלכסנדריון" נקרא בעברית, לדעת קצת (עיין: ש. קליין, ארץ־ישראל, עמ' 13, 34, 113, 117) בשם שלומי (ירושלמי, בבא בתרא, פ"ג, ה"ג; תוספתא, בכורות, ז', ג')—על שם שלומציון המלכה, שבנתה אותו. ואפשר, היה שם עברי גם למבצר הורקניה. את ה„חקרה" היוונית (ἄκρα, ומזה „אקרופולים") הרס שמעון (או יוחנן בנו); וכשבנה יוחנן הורקנוס מבצר חדש להגן על הר־הבית קרא לו בשם העברי „בירה" (Βᾶρις), ורק הורדוס שינה את שמו העברי לשם „אנטוניה".— ובכלל, מלות ובטויים עבריים למאות, שיכולים להיות רק מאותו זמן (שהרי כבר אנו פוגעים בהם במשנה ובברייתא היותר קדומות), מוכיחים, שהלשון

העברית עדיין היתה בימי החשמונאים, כדברי גריץ (עיין גריץ־שפ"ר, דברי ימי־ישראל, I, 419—420, וביתר אריכות במקור הגרמני, III, 1[5], 80—82), „שגורה בפי העם, שמהר לדבר בה ככל העולה על רוחו". אין ספק בעיני, שמאותו זמן נשארו לנו לפליטה מלים וכטויים עבריים עתיקים ומקוריים מעין: „צרכי אוכל־נפש", „פקוח־נפש", „צפור־נפש", „נכסי־מלוג" (למרות קרוים, Archäologie, II, 43 462-3 גם Lehnwörter, II, 339 וקוהוט, „ערוך השלם", V, 163—164, ועוד, שרוצים לעשות את המלה „מלוג" ליוונית או לאשורית־סורית), „נכסי צאן־ברזל", „כתובה", „חזקה", „מטלטלים", „מקרקעות", „נכסים משועבדים", „נכסים בני־חורין", „מֶקַח וּמִמכר", „משא ומתן", „יריד", „כרמלית", „חָבר־עיר", „חָבר־היהודים", „חירות", „שפחה חרופה", „נשים צרות", „נפש היפה", „אבן־השעות", „מדף", „מדרס", „הסט", „טבל", „דמאי", „רָשות", „תְּשְׁחוֹרֶת", „אנשי־שחץ" („שחצית"), „מְטֻעֶמֶת", „אורז" (צורה עברית לתבואה זרה, שהוכנסה מהודו אחר אלכסנדר מוקדון), „מסב בסעודה", „עשה סחורה בְּ—", ועוד כאלה מלות ומונחים לעשרות, שהמשנה והתלמוד מלאים מהם ושאי־אפשר היה לבראם באופן מלאכותי בשעה שהלשון פסקה מלהיות מדוברת לגמרה ומלשון־העם נעשתה „לשון־חכמים" בלבד. חותם הטבעיות עליהם וחִיּות יש בהם. החשמונאים הראשונים, ושמעון ויוחנן הורקנוס בראשם, השתדלו להחיות את הלשון העברית גם בדבור העממי וגם בחיים המדיניים,—ודבר זה עלה בידם, אם לא בשלמות, על כל פנים במדה מרובה: „עלית־הנשמה" הלאומית הגדולה, שבאה על־ידי החירות הגמורה לאחר כמעט 450 שנה של שעבוד (מימי גלות־בבל עד שמעון חשמונאי, 585—140), הלאימה את האומה ביותר והכשירתה לקראת כל שאיפה לאומית־דתית כבירה; ואיזה קנין לאומי־דתי היה יכול להיות יקר וקדוש לאומה מלשון התורה והנביאים, שכמעט השכיחוה הלשון היוונית מצד אחד והלשון הארמית־הסורית מצד שני?—וצרכי המדינה המורחבת, שהחשמונאים עשאוה בת־חורין ועברית גמורה, תבעו לשון שלטת במדינה, שתהא פשוטה ומדויקת כאחת וצלֵחה בשביל פקודות, חוקים, פסקי־דינים, ועוד. והרי הממלכה החדשה, שבאה מתוך מלחמה בכל דבר זר ואלילי, לא יכלה להשתמש לצרכיה המדיניים בלשון היוונית הזרה והמסוכנת במובן ההתבוללות, ואפילו לא בלשון הארמית־הסורית, לשונם של אויבי החשמונאים ומשעבדיהם. ובעל־כרחם החיו החשמונאים את הלשון הלאומית העתיקה, כמו את האמנות העתיקה ואת הכתב העתיק. הן אמנם, להחיות את לשון־המקרא ממש היה דבר בלתי־אפשרי: בספרי קוהלת, אסתר, בן־סירא ודניאל, וכן גם בברייתא העתיקה ביותר (בקדושין, ס"ו ע"א), משמשת לשון־המקרא בערבוביה עם אותה לשון, שאחר־כך אנו מוצאים אותה במשנה ובברייתות ואנו קוראים לה „לשון־המשנה". מלות ארמיות, ואף בטויים ארמיים הרבה, יש בה: ירושה מלשון־העם עד אותו זמן ולאַחר אותו זמן, -- מאותה לשון ארמית, שאף באותו זמן דברו בה הרבה מבני ההמון הישראלי בירושלים ודבר בה

רוב ההמון שמחוץ לירושלים („עם־הארץ"). ואף מלות יווניות באו לפרקים לתוך לשון זו, ביחוד בכל מה שנוגע למסחר — לשמותיהם של החפצים והכלים, שהיו מובאים ליהודה מן החוץ. אבל סוף־סוף עברית היתה בעיקרה ולשון־התנ"ך היתה יסודה ושרשה. ואת השנויים בדקדוקה ובאפני־בטויה יש לבאר רק על־ידי צרכי־המדינה. בלא ספוח מצד הממשלה הלאומית, שהחכמים יושבי „חבר־היהודים" (ואחר־כך—הסנהדריה) עזרו על־ידה, אין לבאר את הצורה החדשה, המדויקת והברורה כל־כך, של הלשון העברית, שאמנם, את רשומיה הראשונים אנו מוצאים בספרים ובברייתא שהזכרתי, אבל שכבר אנו רואים אותה בפי שמאי והלל ערוכה בכל ומסוימת בדקדוקה החדש ובדרכי־בטויה המיוחדות. מובן, שנתהוותה לא על־פי פקודת נשיא או מלך בפעם אחת. היא נתהוותה מעט־מעט. היא קלטה לתוכה כמה וכמה מלות וצורות עתיקות, שבמקרה לא באו בתנ"ך, ביחד עם כמה וכמה מלות ארמיות, יווניות ורומיות. ומפני שלשון זו אינה עוד נבואית ופיוטית, ומפני שהיא משמשת לצרכים המדיניים, הת־בותיים והכלכליים של תקופת־החשמונאים והתקופות שלאחריה, שהציבו להן למטרה לסדר את החיים הישראליים החברותיים והמשפטיים,—על־כן נשמטו מתוכה ממילא אותן הצורות הדקדוקיות הפיוטיות והארכאיות, שאין בהן צורך בפרוזה פשוטה או שכבר עבר זמנן והן בטלו מאליהן מעט־מעט, כמו שבטלו כמה מן החיות העתיקות (למשל, המאסטודון והמאמותה), שהזמן החדש לא נצטרך להן או לא מצא בהן חפץ. וכך נתהוו על־ידי צרכי־המדינה הממשיים והריאליים דקדוק חדש פחות או יותר וסינטכסה חדשה ופשוטה ועממית הרבה יותר — ולשון־המקרא נעשתה לשון־המשנה. בספרים פיוטיים, כספר־חנוך (הכושי), ספר־היובלים, עלית־משה, ספר ברוך (הגנוז והסורי), ספר עזרא ד', ועוד, הוסיפו לשמש בערבוביה לשון־המקרא והלשון החדשה, כמו שנראה מתוך לשון־תרגומיהם ומתוך שרידיו העבריים של „ספר ברית־דמשק", שנמצאו ב„גניזה" הפוסטאטית; וספר חשמונאים א', הראשון בזמן ובמעלה בשורת הספרים המקוריים של ימי בית־חשמונאי, עדיין מחקה הוא את לשונם של ספרי שופטים, שמואל ומלכים. פרוצס לשוני זה הלך ונמשך כמה וכמה שנים ולא נגמר אלא בזמנו של ר' יהודה הנשיא. את ראשיתו אנו מוצאים קודם לימי־החשמונאים (בקהלת, אסתר, בן־סירא, דניאל); ואולם התפתחותו העיקרית באה בימי החשמונאים בני־החורים הראשונים, ויוחנן הורקנוס בראשם. כי יצירה גדולה כזו—יצירת לשון כמעט חדשה על יסוד הישנה — אפשרית היא רק בתקופה של תחיה גדולה; וימי־החשמונאים הם הם תקופה של תחיה, עליה והתרוממות.

שעור חמישי.

הכתות בישראל.

§ 19. „החסידים" וה„איסיים".

קודם תקופת־החשמונאים התפלג עם־ישראל בארצו למפלגות אלו:

א) עם־הארץ. זה היה העם ברובו, שיָשב בערים ובכפרים מחוץ לירושלים („בגבולין"—בלשונו של התלמוד, מעין מה שאנו קורין „פרובינציאה"), שהיה רחוק מכל כת דתית או סיעה מדינית, עסק ברובו המכריע בעבודת־האדמה או במלאכה, יָדע את התורה אך מעט וקיֵים אותה לא לכל פרטיה, אלא עד כמה שאפשר היה לו להבינה ולקיימה בתור המון עובד ופועל. „עם־הארץ" היה בני־בניהם של שרידי הנשארים בארץ אחר חורבן בית ראשון, „דלת־העם", ש„הגולה" החוזרת לארצה והמשכלת יותר בתורת־האלהים, בני־בניהם של המיוחסים, שגלו בימי יהויכין ובימי צדקיהו, התיחסה אליה בבוז. בימי־החשמונאים נלוו על המון כפרי ועירוני זה המתיהדים ברצון ובאונס, גרי־הצדק וגרי־האריות, בני „עמי־הארצות" ממש, שיָשבו מסביב ליהודה הקטנה של תקופת מלכי פרס ומלכי בית־תלמי ובית־סיליקוס. המון גדול ועצום, שלא היה זהיר במצוות לא מתוך שאיפת־ההתבוללות, אלא מקוצר הבנה ועבודה קשה. המון זה היה לאומי בעצם, משַמר בכל הנוגע לדת ולמנהגים, עד כמה שנקלטו בו, מחובר לקרקע־המולדת ולדת־המולדת. המון זה של אכרים זעירים ובעלי־מלאכה קטנים הציל את היהדות בימי גזירות־אנטיוכוס. הוא היה מעוז ומשגב להחשמונאים, הגבורים הלאומיים, מגיני הדת הלאומית, המנהגים הלאומיים והחירות הלאומית ומתנגדי המיוחסים המיוונים והתלושים מקרקע העם, דתו, תרבותו ולשונו. ובמדה זו עצמה היה המון זה כרוך אחר הסופרים, אף־על־פי שלא יָרד לסוף דרשותיהם במקרא, ואחר־כך — אף אחר הפרושים, יורשי־הסופרים, אף־על־פי שאי־אפשר היה לו להבין את כל דקדוקי־הסופרים ולקיים את כל תקנות־הפרושים.

ב) הסופרים. אלה היו מפרשי־התורה, מסגליה לתנאי הזמן החדש, מעתיקיה באֶכּסֶמפּלאָרים הרבה בערך ומפרשיה ומתרגמיה (בעל־פה) לארמית (במקום ובזמן, שההמון לא דבר עוד עברית). עליהם כבר דברתי למעלה (היסטוריה ישראלית, חלק ראשון, עמ' 174—180). סופרים אלה היו מתחלה כהנים ברובם (שהרי רוב יודעי־התורה באותו זמן היו כהנים); אך היו ביניהם גם לויים וישראלים מן המעמד הבינוני והעליון, כלומר, מאלה שהתרוממו על ההמון. ואולם, עם כל היותם רָמים במצבם המדיני והרוחני מן ההמון, שאפו

להתקרב אל המון זה, יותר נכון—אל העם כולו, לרדת אליו ולהעלותו אליהם, להשכילו בתורה, לחנכו במצוות, להדריכו ולהורותו את הדרכים החדשות, שהתורה הישנה נקנית בהן ומתקיימת על־ידיהם. במובן זה היו ה„סופרים" באי־כחה של הסיעה הדימוקראטית בישראל.

ג) הזקנים. אלו היו ה„מיוחסים" בישראל: רוב הכהנים — וביניהם גם הכהן־הגדול בכבודו ובעצמו, משפחתו וכל הקרובים אליו וכל ה„משיאים לכהונה" — העשירים שבישראל, בעלי נכסים מרובים, או אלה שעשו עושר על־ידי המסחר או המוכסנות כבני־טוביה בשעתם (שאמנם, היו כהנים וקרובים למשפחת הכהן הגדול, עיין „היסטוריה ישראלית", שם, עמ' 207—213). מהם היו „אנשי כנסת הגדולה" ואחר־כך — „חבר־היהודים" ולסוף — ה„סנהדריה הגדולה". ככל האצילים והעשירים שבכל הזמנים, היו גם מיוחסים ועשירים אלה להוטים יותר אחר תענוגי־החיים ופחות מסורים לדת, ובפרט לדת מלאה מצוות ודקדוקי־מצוות כתורת־משה על־פי פירושיהם של הסופרים, והיו מקילים לעצמם ככל האפשר למשמרים המקדשים את האותיות שבתורה (סתם מיוחסים משמרים הם), ולפיכך אף היו רחוקים מן ה„חדשות", שחִדשו ה„סופרים" מתוך דרשותיהם על הכתוב בתורה, מצד אחד, ומרעיונותיהם החדשים של אלו בהשארות־הנפש, שכר־ועונש בעולם־הבא, תחית־המתים, פרטי הרעיון המשיחי (זולת העיקר שבנביאים: מלך מנצח ומולך־בכפה מבית־דוד), מצד שני. זו היתה הסיעה האריסטוקראטית בישראל.

סמוך לתקופת־החשמונאים באה אנדרלמוסיה ליהודה ושתי סיעות חדשות באו על מקומן של הישנות:

א) חסידים. אלה היו הסופרים ויראי־ה' הקיצונים, שהיו מוכנים למות על קדוש־השם ובלבד שלא יפרו חוק מחוקי־התורה, הללו שבזו להם „בני־הבליעל" (האַנטינומיסטים) של הזמן, ואחר־כך גזר עליהם אנטיוכוס אֶפיפאַנס בטול ושְמָד. מובן מאליו, שנעשו „חסידים" אף כמה וכמה מן הכהנים יראי־ה', וביחוד מן הכהנים ההדיוטות והבלתי־עשירים שמחוץ לירושלים, ובמקצת — אף מן הכהנים הבלתי־מיוחסים כל־כך שבירושלים גופה — הדימוקראַטיה הכהנית, בנגוד לאריסטוקראטיה הכהנית — „מיוחסי־כהונה". והמון־העם, שבטבעו אדוק הוא באמונת־אבותיו, נמשך אחר ה„חסידים", כאחר ה„סופרים" קודם לכן. ובמובן זה היה „קהל־החסידים" הסיעה הדימוקראַטית בישראל.

ב) מִתְיַוְּנִים. אלה היו בעיקרם מיוחסי־כהונה (ובהם גם הכהנים הגדולים: ישוע־יאַזון, מֶנֶלאוס, ובמקצת — גם אליקים־אלקו'מוס) מבני־צדוק, — זו משפחת־הכהנים המפוארת, שכִּהֲנה מימי שלמה בן־דוד ועד ימי יונתן חשמונאי, בסך הכל כשמונה־מאות שנה (לערך 950—150 קודם ספה"נ). אליהם נלוו עשירי־ישראל, מרובי־הנכסים או גדולי־העסקים, שהיה להם דבר עם „חוץ־לארץ" — עם ארצות־העמים ו„מדינות־הים",

ועל־כן הרגישו צורך בידיעת הלשון היוונית וקשה היה להם לקיים את המצוות המרובות שבתורת־משה, ובפרט מה שנוסף עליהן על־ידי הסופרים ומה שהחמירו בהן ה„חסידים"; ומפני יכָלתם להיטיב לעצמם בעולם־הזה, להתענג על חמדות־החיים, היו מקילים לעצמם את „עול־התורה". ומעט־מעט לקחה התרבות היוונית את לבם באופן, שדחו פחות או יותר את תורת־אבותיהם המיוחדת מפני תרבות כללית ועולמית זו, שכל אסיה כרעה אז ברך לפניה. זו היתה הסיעה האריסטוקראטית, המעמד השליט ביהודה מימי יוסף בן־טוביה עד יונתן ושמעון בני מתתיהו חשמונאי. ממנה יָצאו אחר־כך הקיצונים שבמתיוונים (רוב ה„מיוחסים" היו רק מתיוונים מתונים, שאחזו ביהדות וגם מן היוונות לא הניחו ידם, שהרי אין האריסטוקראטיה אוהבת בטבעה את הקיצוניות שבישן—ושבחדש לא כל שכן?) כיאַזון ומֶנלאוס, כל אלה שנקראים בספר דניאל „פריצי־עמך" ו„מרשיעי־ברית".

מתתיהו בן יוחנן חשמונאי ובניו, בתור כהנים־הדיוטות ויושבים ב„גבולים" (בעיירה מודיעים או מודעית), היו קרובים ברוחם לה„חסידים". אף הם היו מוכנים למסור את נפשם על קידוש־השם ועל חוקי־התורה. אלא שמתתיהו הוסיף על זה, שצריך אף עכשיו לנהוג מנהג־קנאים, כפינחס בן אלעזר אהרן הכהן, שבקנאתו לדתו ולעמו הרג את המדיָנית הנואפת ואת הישראלי „פריץ־עמו": צריך להגן על התורה בחרב בכף. זוהי תחלת הקנאות, שנעשתה סיעה מיוחדת מיד לאחר אבדן בית־חשמונאי והיתה קשורה בחשמונאים בקשר אמיץ. ואולם מתחילה היה בית־חשמונאי מקושר ב„קהל־חסידים", שנזכר בתהלים ובחשמונאים א׳ (אנו בימינו היינו אומרים „סיעת־החסידים"). אלא שמִיַד הראה מתתיהו הזקן, שיש הבדל ידוע בינו ובין רוב ה„חסידים". אלה האחרונים, בחסידותם היתֵרה, חשבו לטוב אפילו לֵיהָרג ולא לחלל את השבת על־ידי עריכת מלחמה ביום קדוש זה, ומתתיהו החליט, כי „עת לעשות לה' — הפרו תורתך". הוא נלחם בשבת, וכן עשו גם בניו. אף־על־פי־כן עמדו ה„חסידים" לימינם: כל עוד היתה סכנה נשקפת לדת מצד הסורים ומצד המתיוונים בעלי־בריתם, היתה תכלית אחת לפני „בית־חשמונאי" ולפני „קהל־החסידים". המון־העם, החסידים, החשמונאים — כל אלה נעשו אגודה אחת נגד המלך הסורי והמתיוונים הבוגדים.

אך הנה באו ימי־הגדולה של יונתן בן מתתיהו. לא לחנם מזכיר יוסף בן מתתיהו בפעם ראשונה את מציאותן של שלש הכתות ביהודה (איסיים, פרושים וצדוקים) קרוב לסוף־ימיו של יונתן, אחר נצחונותיו הגדולים על דימטריוס השני, לאחר שכבש את אשקלון ואת עזה ולאחר שכרת ברית עם הרומיים ועם האשפרתיים (קדמוניות, י"ג, ה', ט'). יהודה היתה בת־חורים לגמרה בכל הנוגע לשמירת־הדת; ואף בהנהגה המדינית לא התערבה עוד הרָשות הסורית. והמתיוונים כמעט שבטלו לגמרם: רק שריד קטן מהם היה נסגר בחקרה והיה צפוי לכלָיָה. ומה להחשמונאים

עוד? — שלטון מוחלט ו„הדר־מלכות“, שחרור כל ארץ־ישראל וקבוץ־גלויות? — אבל המלכות היא לבית־דוד ולא לבית־חשמונאי, והשחרור הגמור של ארץ־ישראל וקבוץ־הגלויות צריכים לבוא על־ידי מלך־המשיח, שהוא בן־דוד מזרע יהודה, ולא בן־חשמונאי מזרע־אהרן. וכך, כמו שראינו (למעלה, § 5), נפרדו החסידים מעל בית־חשמונאי. אפילו אלקימוס הפושר היה לפי רוחם. הם היו קנאים לדת, אבל לא לחירות ולשלטון, ובפרט לשלטון של בית זר, לא של בית־דוד ולא של בית־צדוק.

„קהל־חסידים“ בתור סיעה מדינית עברה ובטלה. אבל הלך־הרוח של סיעה זו לא בטל. חסידות קנאית ויתֵרה היתה בה מצד אחד ופרישות מתוך זהירות־במצוות — מצד שני. את החסידות היתרה קִבלה ממנה כת אחת ואת הפרישות — כת שניה.

הראשונה היא כת־האיסיים. על צד האמת אין זו כת, אלא חבורה גדולה, דבר ממוצע בין אגודות הנזירים ואגודות ה„גודרים החפשיים“. השם העברי המאוחר (בבירור אין למצוא את השם העתיק קודם ליוסיפון, שממנו שאב שֵם זה ר' עזריה מן האדומים, אבל נראה לי, שמצאתיו בכתובת ארמית עתיקה, עיין: י. קלוזנר, לחקר עתיקות הארץ, ב„קובץ החברה העברית לחקירת א"י“, בעריכת נ. סלושץ, תל־אביב תרפ"א, I, 73) „איסיים“ שאול מן השם היווני, שאנו מוצאים אותו בשתי צורות: Ἐσσαῖοι גם Ἐσσηνοί. הרבה השערות יש על מוצאו של שם זה: אחדים בונים אותו מן „אסיא“ — רופא בארמית, ומצרפים אליו את ה„תירַפּיבטים“ הדמיוניים של פילון; אבל באמת לא נקראו האיסיים בשום מקום „רופאים“, אלא הם „משרתי־אל“ (θεραπευταὶ θεοῦ). אחרים אומרים, ש„איסיים“ בא מן „אסחיים“ בסורית, שפירושו „טובלים“ („סחא“ — התרחץ), והשם אחד הוא עם „טובלי־שחרית“ (עיין למטה); אבל שֵם כזה אין בסורית. ועוד אחרים שִערו, שהשם „איסיים“ בא מן „חשאים“, מפני שהיו בעלי־סוד וכל מעשיהם בחשאי, ועל שמם היתה במקדש „לשכת־חשאים“, והם הם גם ה„צנועים“ שבמשנה ובתלמוד. אבל קשה לשער, שנעשה שם־תואר מתואר־הפועל „בחשאי“, והשם „חשאים“ אין בו סִמון בהיר ומובהק ביותר. קרוב לוודאי, שבשם „איסיים“ מתגלה לפנינו השם הישן „חסידים“, אבל — בתרגומו הארמי: „חסָא“ (חסיד בארמית), וברבים „חסָין“ (ומזה Ἐσσηνοί) וגם „חסַיָא“ בצורה המורחבת (ומזה Ἐσσαῖοι). ושתי ראיות לדבר. ראשית, פילון האלכסנדרוני מטעים שלש פעמים (Quod omnis probus liber, § 12, 13), ובקטע שבספר של אֶבסיביוס (Praeparatio Evangelica, VIII, 11, 1), שהשם „איסיים“ בא מן „חסידים“ ו„הסידות“ (διαλέκτου Ἑλληνικῆς παρώνυμοι ὁσιότητος; τῶν Ἐσσαίων ἢ ὁσίων; καλοῦνται Ἐσσαῖοι παρὰ τὴν ὁσιότητα). אמנם, שירֶר משער, שאין זו אלא לשון נופלת על לשון (Schürer, III^4, 654): Ἐσσαῖος—ὅσιος. ובאמת יש בספריו של פילון לשון נופלת על לשון הרבה.

אבל סוף־סוף הרי יָדע פילון, שאין שם זה יווני, ויותר קרוב לשער, שיָדע, שפירוש השם 'Εσσαῖος הוא — „חסיא"=„חסידים", על זה מעיד יותר הבטוי: τῶν 'Εσσαίων ἢ ὁσίων („של האיסיים או החסידים", Quod omnis probus liber, § 13). וכמו־כן מתאימות συναγωγαὶ ὁσίων (מזמורי־שלמה, י"ז, י"ח) אל συναγωγαὶ 'Ασιδαίων (חשמ"א, ב', מ"ב). ואף יוסף בן מתתיהו בתחילת דבריו העיקריים על האיסיים מטעים את חסידותם (מלחמות, ב', ה', ב'). — הראיה השניה היא: אם יש זכר בתלמוד להאיסיים, הרי זה בלא ספק תחת השם „חסידים" או „חסידים הראשונים" („דרכי־המשנה" לר"ז פ ר א נ ק ל, עמ' 40; „משא־ארץ־ישראל" ל ד י ר נ ב ו ר ג ־ מ ב י ש' ן, דף מ"ד, הערה 2; מתנגד לכך, ובהוכחות חשובות, A. Büchler, Der Galiläische Am-Haarez des Zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, S. 20, Anm. 1; Types of Jewish-Palestinian Piety, London 1922 [Jews' College Publ., No. 8]). ואף טבע המעשים ההיסטוריים מחייב, שהאיסיים אינם אלא ה„חסידים" של תקופת בני־טוביה ובני־מתתיהו ה ר א ש ו נ י ם, שלאחר השגת השלטון והכהונה הגדולה על־ידי י ו נ ת ן (שלפי כתבי־הקודש הם שייכים ל ב י ת ־ ד ו ד ו ל ב י ת ־ צ ד ו ק) ולאחר שנעשה בית־חשמונאי חולוני התרחקו מעניני־המדיניות והתמכרו לעבודת־אלהים טהורה ולחברותיות מוסרית קיצונית.

מה הם המקורות העיקריים, שמהם נובעת ידיעתנו מן האיסיים?

קודם כל, אנו מוצאים עליהם דברים קצרים־ביחס ב„קדמוניות" של יוסף בן מתתיהו (י"ג, ה', ט'; י"ח, א', ה'; וכלאחר־יד גם—ט"ו, י', ד'—ה') ודברים יותר מפורטים — ב„מלחמות" (ב', ח', ב'—י"ג) ודרך־אגב — גם ב„חייו" (§ 2). דברים מפורטים על האיסיים יש גם בספרו של פ י ל ו ן: Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, או, בשמו הרומי: Quod omnis probus liber („על מה שכל חסיד הוא בן־חורים"), ובקטע של ה„אפולוגיה" של פילון, שנשתמר בספרו של אֶ ו ס י ב י ו ס: Praeparatio Evangelica (VIII, 11). דברים קצרים, אבל מלאי־ענין על האיסיים, יש גם אצל פ ל י נ י ו ס ה ז ק ן בספרו: Historia Naturalis, V, 17. במשנה, בתלמוד ובמדרש יש עליהם אך רמזים בלתי־ברורים, כאמור. ולדעתי, המקורות הללו שלשתם אינם מספיקים. פ ל י נ י ו ס, שכפי שנתבאר בזמן האחרון, השתתף במצור־ירושלים על־ידי ט י ט ו ס, ובכן יכול היה לדעת את האיסיים ממקור ראשון, מקצר מאד בידיעותיו על כת מוזרה זו, שאינה בעיניו אלא פרי מרה שחורה. פ י ל ו ן היה אדם כשר ונאמן מאד וראוי לסמוך עליו; אבל הוא ישב לא בארץ־ישראל, מקום מולדתה של הכת, אלא במצרים, ובתור פילוסוף שם לב אך להצד הפילוסופי שבשיטת האיסיים ורצה לראות בהם אך פילוסופים דתיים בלבד. ויוסף בן מתתיהו אף הוא השתדל בכל ספריו לקרב את ההשקפות היהודיות אל ההשגה היוונית, ואף את כתות הצדוקים והפרושים הוא מצייר בכתות פילוסופיות, ועל האיסיים הוא אומר פעם אחת בפירוש: „זוהי כת של בני־אדם, שהיא דומה

להפיתאגוריים אצל היוונים" (קדמוניות, ט"ו, י', ד'). ולפיכך צריכים אנו לזהירות יתרה בהערכת כל מה שמסופר על האיסיים בספריהם של כל שלשת הסופרים הללו.

מה אנו יודעים מן האיסיים?

קודם כל, שזוהי חבורה יהודית, שהיו לה בימי פילון ויוסף לערך 4,000 חברים. הם יָשבו אך בארץ־ישראל, רובם בכפרים ומיעוטם בערים: בירושלים נקרא אפילו שער אחד משערי־העיר בשם „שער־האיסיים" (מלחמות, ה', ד', ב'). ובימי־פליניוס נמצאו ביחוד בנאות־המדבר של עין־גדי, על־יד ים־המלח. בכפריהם היו להם בתים משותפים לכולם, ועל כל פנים היו סועדים כולם בבית אחד על שולחן אחד. לחבר לחבורת־האיסיים לא היה אדם מתקבל אלא לאחר שעברה עליו שנה של בחינה. לאחר בחינה ראשונה זו היו נותנים לו לטבול טבילות. בזה היתה מתחלת בחינה שניה, שהיתה נמשכת עוד שתי שנים. רק אז היה מתקבל לחבר גמור, — ואף זה — אך לאחר שנשבע שבועה חמורה, שלא יכסה שום דבר מאֶחיו האיסיים ולא יגלה שום סוד מסודות־החבורה לשאינם איסיים וגם — שלא יגלה את ספרי־הכת ואת שמות־המלאכים. על־פי בית־דין של מאה איש היו דוחים את החבר, שעבר עבירה והפר את חוקי־החבורה, ואם רק היה עומד בשבועתו, הרי היה לו דבר זה כבָרֵת מתוך הקהל — כמיתה רוחנית. בראש האגודה בכל מקום ומקום היו עומדים גבאים, שהחברים חייבים היו להשמע להם בלא תלונה. כסף פרטי לא היה להם. כיס אחד היה לכולם וקופה משותפת, והגבאים היו מספקים על הרכוש המשותף, שהכניסו החברים בעִין בכניסתם להחבורה, בעוד שההכנסה החדשה מן העבודה ותבואת־הארץ היו נכנסים לידי ממונים מיוחדים. החברים בינם לבין עצמם היו נוהגים חליפים בפריי־עבודתם. ולא רק המאכלים שלהם היו משותפים, אלא גם הבגדים, בגדי־קיץ ובגדי־חורף. אפילו בשעת הנסיעה מעיר לעיר היה פקיד אחד מן האיסיים דואג לצרכי־הנוסעים. ומן הקופה המשותפת היתה רשות לכל איסי לתמוך בידי העניים, ואך אם רצה לתמוך בקרוב עני, חייב היה לשאול את הממונה. המסחר היה אסור להם לגמרו מפני שהוא עסק בלתי־כשר וגורם להשחתת־המדות. ברובם היו עוסקים בעבודת־האדמה, שעל־כן רובם ישב בכפרים; אבל גם ממלאכה לא הניחו ידם, אלא שלא היו מכינים כלי־זין וכיוצא באלה דברים מזיקים לאדם. העיקר היה — לֵיהנות מיגיע־כפים, לחיות בשלום ולהתרחק מכל הגורם רעה והפסד למי שיהיה. הם היו מסתפקים במועט ומתרחקים מחמדת־בשרים ומתענוגות־החיים. לא היו אוכלים אלא כדי שביעה ולא היו שותים אלא כדי רְוָיָה. לא היו סכים בשמן. בגדיהם היו פשוטים ולא היו פושטים אותם אלא לאחר שבָּלו או נתקרעו. בגדים אלה היו לבנים, ואדם, שנתקבל לחבר בחבורת האיסיים היה מקבל בגד לבן; וכן היה מקבל סינור („כנפיים", לדעת גריץ),

שהיה חוגר בו חלציו בשעה שהיה טובל ורוחץ, כדי להסתיר את ערותו. ועוד היה כל אחד מקבל כעין מעדר (ἀξινάριον), שבו היה חופר גומא באדמה ולתוכה היה מריק צואתו, לאחר שהיה מתעטף באדרתו „כדי שלא לבייש את זיו־האל" (מעין הבטוי התלמודי „מכהה גלגל־חמה", „דוחק רגלי־שכינה", וכיוצא באלו, ושום כוונה פרסית או פיתאָגורית אין בזה), ואחר־כך היה מכסה באדמה החפורה את צואתו. בשבת, שאסור לחפור בה גומא, לא היו האיסיים עושים צרכיהם כלל. זהו הטעם הפשוט של אי־עשית־הצרכים בשבת, וכל מה שהוציאו מזה כדי להראות, שהאיסיים היו קרובים לעובדי־השמש או להפרסיים, אין בו שום צורך (אפשר גם־כן, שצריך להבין את דבריו של יוסף בן מתתיהו בנדון זה כמו שהבינם יוסף דירנבורג, משא א", עמ' 90: שלא היו יוצאים איש ממקומו ביום־השבת, כדברי־הכתוב). כך קיימו את המצוה שבתורה: „ויתד תהיה על אזניך, והיה בשבתך חוץ וחפרת בה ושבת וכסית את צֵאתך וגו', והיה מחניך קדוש" (דברים, כ"ג, י"ד—ט"ו).

להאיסיים לא היו לא אוצרות של זהב וכסף ולא עבדים, ואף הם לא היו עבדים לשום אדם. לא היו נשבעים שום שבועה, אפילו של אמת, אלא היו אומרים: „הן־הן, לאו־לאו". ברובם לא היו נושאים נשים, כדי להזהר מטומאה וגם — כדי שלא להִפָּרד מעבודת־ה'; אבל היו ביניהם גם נשואים, אלא שהללו לא היו מזדווגים לנשיהם כשהן מעוברות, כדי להוכיח, שאך לשם קיום־המין נשאו נשים ולא כדי למלא תאותם, — מה שדרש טולסטוי בימינו ממש. כדי שלא תתמעט אגודתם ממיעוט־חברים (נושאי־הנשים היו מועטים מן הרווקים), היו מגדלים ילדים של אבות נוטים לאיסיות, או ילדים־יתומים, ומחנכים אותם בתורתם. בבית־המקדש היו מקריבים מְנָחות של סולת בלולה בשמן (זוהי לדעתי, כוונתו של יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, י"ח, א', ה', בדבריו, שהיו שולחים מתנות — ἀναθήματα — לבית־המקדש), אבל לא קרבנות־דמים של בהמות ועופות. ודאי היתה נטיה לכך גם בחוגים אחרים של היהדות החסודה והפרושה, על יסוד יחסם המיוחד של הנביאים ומזמורי־תהלים אל הקרבנות: אילמלא כך, לא היו היהודים לאחר החורבן השני משלימים עד מהרה עם בטול־הקרבנות.

סדר־היום של האיסיים היה קבוע. הוא היה מתחיל בתפלה „קודם הנץ החמה" (זהו התרגום העברי של המלות היווניות: πρὶν ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον. מלחמות, ב', ח', ה'), וכבר העיר דירנבורג (משא א", עמ' 88, הערה 5), שזוהי קריאת־שמע, שעליה נאמר: „וותיקין הוו גומרין אותה עם הנץ החמה" (ברכות, ט' ע"ב); והוספתו של יוסף: „כאילו היו מבקשים את החמה שתעלה", אינה אלא מליצה נאה לפי רוח היוונים. אחר התפלה היו האיסיים הולכים לעבוד את עבודתם. קודם הסעודה היו טובלים ביחד, ואז היתה מתחלת סעודה משותפת, שהיתה מוכנת על ידי כהנים נבחרים לכך (ודאי, כדי שיהיו המאכלים כשרים ונקיים). שום זר לא היה משתתף בסעודה זו. קודם

הסעודה היה הכהן מברך על הלחם. לפני כל איסיי היתה מונחת לחמנית אחת ואך נזיד אחד. האכילה היתה עוברת בשתיקה גמורה או בדברי־תורה של זקני־החבורה. אחר הסעודה היה הכהן מברך ברכת־המזון והאיסיים היו חוזרים לעבודתם. לעת ערב היתה הסעודה השניה והאחרונה; ואף לפניה היו טובלים. לדעתי, הטבילות שלפני שתי הסעודות דוקה אינן אלא נטילת ידים פשוטה, שיוסף ופילון קראו להן „טבילות" כדי לשבר את האוזן היוונית. אבל אפילו אם נניח, שהטבילות הללו הן טבילות כל הגוף, תהא כאן לפנינו אך „אכילת חולין על טהרת־הקודש"; ובין הפרושים שבזמן מאוחר היו „חברים", שהיו אוכלים בחבורה „חולין על טהרת־הקודש" והיו נזהרים בטומאה כהאיסיים וקרובים היו בזה לכהנים. ובדבר הטבילות האיסיות בכלל, יש לנו בתוספתא וויכוח בין הפרושים ובין האיסיים, שמתוכו אנו רואים, שהאיסיים אך גדשו בזה את סאתם מסאת הפרושים: „אומרים טובלי־שחרית (ודאי כנוי לאיסיים): קובלנו עליכם, פרושים, שאתם מזכירים את השם בשחרית בלא טבילה". אומרים פרושים: „קובלנו עליכם, טובלי־שחרית, שאתם מזכירים את השם מגוף שיש בו טומאה" (תוספתא, ידים, ב', כ', סוף המסכת, על־פי הנוסח שבפירושו של ר' שמשון משאנץ לסוף ידים).

האיסיים היו מעריצים לא רק את שם־ה', אלא גם את שמו של משה, ומי שיקלל אותו ימות. יש להם, איפוא, גם עונש־מיתה במקרים יוצאים מן הכלל. הם מאמינים בהשגחת־הבורא הבלתי־מוגבלת: זוהי אמונה בגזרה קדומה, שכפי הנראה, היתה מַגבלת את הבחירה החפשית של האדם במדה מרובה: חצי־נזירים ומתבודדים נוטים תמיד להגבלת־הרצון. האיסיים היו מאמינים בהשָׁאָרות־הנפש, אבל לא בתחית המתים לגופות. הנשמות נמשכות על־ידי האהבה ההוּשָׁנית מן ה„עָתר" הדק אל העולם התחתון, שבו הן כלואות כמו בבור־כלא, וכשהן יוצאות ממאסרן — הגופות —, שמֵחות הן שמחה גדולה ומתרוממות למעלה. הנשמות הטובות חיות מעבר לאוקינוס, במקום שאין שלג וגשם ושרב, ואך רוח קלה ומעַנגת מנשבת שם, והרוחות הרעות מתענות בפנה השַׁכה וקרה. אמונה זו בגן־עדן וגיהינום ודאי „תקן" יוסף בן מתתיהו לפי טעמם ורוחם של קוראיו היוונים והמיוָנים; ואפשר, כך נסח גם את האמונה האיסית, שהגוף אינו אלא בית־כלא לנפש, אמונה, שיש בה מקצת מן היהדות והרבה מן הפיתאגוֹרֵיאוּת והאַפלטוניות. בשביל הפרושים היה העולם הזה אך פרוזדור לחיי העולם הבא, — השקפה, שיש בה סגפנות לא־מעט. אצל מתבודדים הגיעה השקפה זו לידי קיצוניות יותר מרובה; ויוסף בן מתתיהו עוד הוסיף עליה בשאיפתו לקרב את הדברים אל השֵׂכל היווני, שהיה מצוי אז אצל פיתאַגוראַס ואפלטון.

וספרים מיוחדים היו להם לאיסיים (τά τε τῆς αἱρέσεως βιβλία, מלחמות, ב', ח', ז'), ומ„ספרי הקדמונים למדו את כח־הרפואה של השרשים ואת סגולות־האבנים" (שם, שם, ח', ו'). והנכנס לתוך חבורתם צריך היה

להשבע, שלא יגלה „גם את ספרי הכת שלהם כמו את שמות־המלאכים" (שם, שם, ח׳, ז׳). ועל יסוד החסידות, הפרישות והטהרה היתרות שלהם, וגם על יסוד העיון בספרים הקדושים ובשמות־המלאכים, היה לאיסיים גילוי־שכינה והיו יודעים לחזות את הבאות כנביאים ממש. ויוסף בן מתתיהו יודע לספר על חוזי־עתידות מן האיסיים, שנתקיימו נבואותיהם: כאלה היו יהודה האיסי בימי המלך יהודה אריסטובלוס הראשון, מנחם האיסי — בימי הורדוס ושמעון האיסי — בימי ארכילאוס. על פי כל הדברים הללו משער אני (עיין למטה § 31), ש„ספר חנוך" כתוב הוא על ידי איסיים והיה אחד מאותם הספרים, שהאיסיים היו מעמיקים לחקור בהם. על כל פנים, האיסיים הם הם בעלי „סתרי־תורה", שמהם נשתרבבה ברבות הימים ה„חכמה הנסתרה" (שאמנם, יש למצוא עקבותיה גם באגדותיו של התלמוד הפרושי), אֵמה של ה„קבלה" העיונית כהמעשית.

ואחר כל האמור בזה יכולים אנו להחליט בבטחה גמורה, ששום דבר מן הדברים, שאנו יודעים מן האיסיים, אם רק נסיר מן הידיעות את הצביעה הפילוסופית, שנצטבעו בה על־ידי פילון ויוסף כדי לקרב את הדברים אל המושגים היווניים, אינו מכריחנו לחשוב, שיש בתורת האיסיים דברים שאולים מן השיטה הפיתאגורית (דבר, שרמז עליו יוסף בן מתתיהו עצמו, כאמור, והגן עליו ההיסטוריון של הפילוסופיה אֶדואַרד צֶלֶר). וכל הכרכורים, שכרכר בזה שירר (680—675, II⁴), אין להם שום יסוד. מה שיש באיסיות מתורת־זרתוסטרה הפרסית נתקבל במדה מרובה גם ביהדות הפרושית, אלא שהאיסיים גדשו את הסאה הפרושית קצת יותר מדאי. כבר הוכיח יוסף דירנבורג („משא ארץ ישראל", עמ׳ 86—92, פרק „האיסיים"), שאין באיסיות שום דבר, שאין למצוא כדוגמתו אצל המחמירים שבפרושים („חברים" בנגוד ל„עמי־הארץ"). שירר עצמו (II⁴ ,673) אומר בפירוש: „האיסיות היא מתחילה אך הפרושיות ביחס ההפלגה (Der Essenismus ist also zunächst der Pharisäismus im Superlativ). ואלה הם דברי רנאן ממש, (Histoire du peuple d'Israël, V, 69) שאפשר, שאב אותם מאחת מן ההוצאות הראשונות של ספרו הקפיטאלי של שירר בלא להזכיר את שמו (או, להיפך, שירר קבל דברים אלה מרנאן בלא הזכרת שמו): L'essenisme est ainsi le superlatif du pharisaïsme. דעה זו נכונה תהא לגמרה ביחוד אם נכיר, שהפרושיות והאיסיות נבעו שתיהן כאחת ממקור אחד — מן ה„חסידות הראשונה" (של ימי מתתיהו השמונאי ויהודה המכבי והימים הראשונים של יונתן); אלא שהאיסיות היא חסידות מתבודדת ובדלה מן העולם והפרושיות היא חסידות יושבת בתוך עמה, משתדלת לשעבד את המדיניות אל הדת ולסגל את הדת אל החיים.

אכן, חזון לאומי אנושי גדול היא האיסיות! הסוציאַליות המוסרית של הנביאים מצאה בה גם בטוי נמרץ וגם הגשמה מפליאה. האיסיות היא האוטופיה

הסוציאליסטית הראשונה, שנעשתה מציאות. היא נתנה להסוציאליות את כל התכונות הטובות שבה ודחתה כל מה שיש בסוציאליות מן הדוחה ומן הַכּוֹבֵל בכבלים סוציאליים, מן האָנָסוּת ומן הקסרקטיוּת (מה שהיה ביהודה בקנאות הקיצונית — בסיקריות, שאף היא היתה תנועה סוציאלית, אבל — עם כל החסרונות שבסוציאליות). זהו סוציאליסמוס בלא היסוד המאַטריאליסטי של המַרכסיסמוס. זהו קומוניסמוס בלא העריצות של המכונה הממשלתית. וזוהי טולסטוֹיָנוּת, אך טולסטוינות יהודית ולא נוצרית.

כי האיסיים, כיהודים גמורים, אי אפשר היה להם להבדל מן העולם לגמרם ולהעשות נזירים גמורים (אף על פי שהנזירות באה לנצרות מן האיסיות) או להסגר בחדר־המשכית כתלמידי הפילוסופים היווניים, הפיתאגוריים והאפלטוניים. דבר זה נראה ברור מתוך העובדה, שהאיסיים התערבו לפרקים גם בעניני־החיים ועניני־אומתם היו קרובים ללבותיהם הרבה. כך נשארו אפילו הם יהודים לאומיים בעצם ולא נעשו אלא „אוניוורסאליים", אבל לא „קוסמופוליטים". יוסף בן מתתיהו, כאילו שכח את דברי עצמו על בדלותם מן העולם ועל „כלליות־אנושיותם" של האיסיים, אומר פתאום: „המלחמה ברומיים הראתה בעליל את כל הלך־רוחם. היו ממתחים ומרסקים את גופם והיו צולקים ומפוצצים את אבריהם, היו מענים אותם בכל מיני כלי־מענים כדי להכריחם, שיגדפו את המחוקק או יאכלו מאכלות אסורים; אבל אי־אפשר היה להכריחם לא לדבר הראשון ולא לדבר האחרון" (מלחמות, ב', ח', י'). ובכן השתתפו האיסיים במלחמות היהודים ברומיים, — מה שאינו ראוי ל„פילוסופים" ול„חֶבר-נזירים" כלל וכלל. אבל הם לא רק השתתפו במלחמה, אלא אף עמדו בראש־הלוחמים. כשנבחרו, אחר מפלתו של קֶסטיוס גאלוס, מפקדים ושרי צבא, שיעמדו בראש־המרד וילחמו באספסיינוס, נבחר בשביל מחוז תמנה — יוחנן האיסיי, שהיו משועבדות לו גם לוד, יפו ועמאוס (מלחמות, ב', כ', ד'). אם כן, בראשן של ערים חשובות כיפו ולוד ועמאוס, המפתחות של ירושלים, הועמד מפקד איסיי! — ויוחנן האיסי הלז נלחם, ביחד עם המורדים הגבורים ניגר מעבר הירדן ושילה מבבל, על אשקלון ומת מות גבורים במלחמה זו (שם, ג', ב', א'—ב'). ברור הדבר, איפוא, שחבורה יהודית זו של „נזירים" ו„פילוסופים דומים לפיתאגוריים" היתה יהודית באמת: היתה מֵצרה בצער־האומה ומשתתפת בכל מעשיה, ואפילו במרידותיה ומלחמותיה (מה שלא עשו הנצרנים הראשונים בירושלים, שאף־על־פי שעדיין היו כמעט כולם יהודים, ברחו בימי המרידה הגדולה ברומי מירושלים לפֶחָל שבעבר־הירדן). ואפילו לשפוך דם היתה חבורת־האיסיים מוכנת ומזומנת בעד עמה, ארצה ודתה כשהשעה היתה צריכה לכך, בימי המלחמה ברומיים, — כה„חסידים הראשונים" בימי המלחמה בסוריים.

---

§ 20. החסידים וה„פרושים".

מעל ה„חסידים" נפרדה עוד כת אחת — הפרושים. כהאיסיים היו גם הפרושים מסורים לכל קדשי־עמם; אבל הפרושים לא גדשו סאה ולא מחקו סאה. בשעה שה„חסידים" הנלחמים כאריות בצבאות־החשמונאים נהפכו לאחר שנים מועטות למתבודדים בחבורות־חשאים וחיים בכפרים מובדלים לעצמם, ואפילו במדבריות, הוסיפו הפרושים לשבת בתוך עמם ואפילו להחזיק בידיהם של יונתן ושמעון ויוחנן הורקנוס. הן אמנם, כוונתם של הפרושים, כזו של החסידים לפנים, היתה לשם הדת ומתוכה באו לידי חיזוק־החירות, בעוד שכוונתם של יונתן, שמעון ויוחנן הורקנוס היתה לשם החירות ומתוכה באו לשם חיזוק־הדת. אבל עדיין היו הפרושים מבינים, שאי־אפשר לה לדת בלא חירות לאומית, ועדיין היו החשמונאים מבינים, שאי־אפשר לו לשלטונם ולהחירות הלאומית, שאליהם נשאו את נפשם, בלא טפוחה של הדת הלאומית. וכך, אף על פי שהחשמונאים טפחו את הדת לשם המדיניות והפרושים — את המדיניות לשם הדת, יכולים היו ללכת בדרך אחת מרחק ידוע — במשך כארבעים שנה (מסוף ימיו של יונתן עד סוף ימיו של יוחנן הורקנוס, לערך 145—105). במשך זמן זה התחילו הפרושים טוֹוים הלאה את החוט־של־הסופרים, שהופסק באמצע על ידי גזרות־אנטיוכוס. ומאז נתפתחה ונשתלמה תורת־הפרושים ונעשתה מה שנשארה במשך כל מאתים השנה, שעברו מיוחנן הורקנוס עד חורבן בית שני (לערך 130 קודם ספה"נ—70 לספה"נ); ולא עוד, אלא שהנחילה את השקפותיה ודעותיה לכל היהדות כולה שלאחר החורבן. יהדות זו היא, במובן ידוע, כולה אַךְ־פרושית, אף אם לא עוד נקרא עליה שם זה, שפסק עם הפסק החיים המדיניים העצמיים בישראל — עם החורבן השני.

את השם „פרושים" רוצים אחדים להוציא מן הפועל „פרש" במובן באר את התורה (גריץ). אבל, אם כן היו צריכים להקרא „מפרשים" או „פורשים" ולא „פרושים" (בעברית, לא בארמית). ולפיכך קרוב לודאי, ששֵׁם זה בא מן המלה „פרש" במובן הבדיל והפריד, ו„פרושים" אינו אלא חליפי השם „הנבדלים", שאנו מוצאים בתחלת שיבת־ציון: „בני־ישראל, השבים מהגולה וכל הנבדל מטומאת גויי הארץ, אליהם לדרוש לה' אלהי־ישראל" (עזרא, ו', כ"א); „לא נבדלו העם וגו' מעמי הארצות" (שם, ט', א'); „הִבָּדלו מעמי הארצות" (שם, י', י"א); „וכל הנבדל מעמי הארצות" (נחמיה, י', כ"ט). אלא שה„נבדלים" הקדומים נבדלו מעיקרם מעמי־הארצות במובן הקדום, כלומר, מן הגויים שכני־יהודה, בעוד שלַפרושים היו „עמי־הארצות" — ההמון היהודי והמיוּהָד, שישב מחוץ לירושלים ולא היה מדקדק במצוות מפני שלא יָדע את התורה. אמנם, בכל הספרות התלמודית אין למצוא נגוד בין „פרוש" ו„עם־הארץ": יש נגוד רק בין „חבר" ו„עם־הארץ" ובין „תלמיד־חכם" ו„עם־הארץ". אבל כמעט אין ספק בדבר, שה„פרוש" דומה לה„חבר" של הזמן לאחר החורבן; לא שה„פרוש" הוא הוא ה„חבר", כדעתו של

שירר (468—470, II⁴), אלא שה„חבר" שלאחר החורבן חקה את ה„פרוש" שקודם החורבן. על כל פנים, בין ה„פרוש" ובין „עם־הארץ" היה נגוד בימי־הבית כמו שהיה בין ה„חבר" ובין „עם־הארץ" לאחר הבית (עיין על „חבר" ו„עם־הארץ" במשנה: דמאי, ב׳, ג׳; שם, ו׳, ט׳ וי״ב; שביעית, ה׳, ט׳; גיטין, ה׳, ט׳; טהרות, ז׳, ד׳ — „אשת חבר" ו„אשת עם־הארץ"; טהרות, ח׳, ה׳ — „אשת עם־הארץ וחבר"; חגיגה, ב׳, ז׳: „בגדי עם־הארץ מדרס לפרושין". ועיין על „חבר" ו„עם־הארץ" בימי ר׳ מאיר — ישיבת אושא: A. Büchler, Der galiläische Am-Haarez des Zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, SS. 22—26, 41—64, 96—138, 166—167, 180—190). ה„פרוש" נבדל, קודם כל, מן הנכרים; ואולם כל עמו של יוחנן הורקנוס נבדל מן הסורים: היהודים לא הסכימו לקבל אל תוך ירושלים את חילו של אנטיוכוס אֶפִּיפַאנֶס מחמת הפרישות (ἀμιξία) מן הנכרים (קדמוניות, י״ג, ח׳, ג׳); ומלה זו היא ההפך מן ההתבוללות (ἐπιμιξία), שהמתיוונים שאפו לה (חשמונאים, ב׳, י״ד, ג׳; ויוסי בן יועזר — „חסיד שבכהונה" (חגיגה, ב׳, ז׳) — ויוסי בן יוחנן „גזרו טומאה על ארץ־העמים", כמובא למעלה (§ 15). ואולם הפרושים נבדלים לא רק מן הגויים, אלא גם מן ההמון הגדול ומן הצדוקים. הצדוקים הם מתנגדיהם הפרינציפיוניים של הפרושים, כמו שנראה בסעיף הבא; ואולם המון האכרים והמתיהדים, ביחוד זה שבגבולין, רחוק מירושלים, אינו מתנגד להפרושים בעיון, אבל בפועל אינו מדקדק במצוות כמותם מפני שאינו יודע את התורה ואינו משתדל לדעתה. ואף ממנו בדלים הפרושים. זהו „עם־הארץ" במובן החדש, „עמי־הארצות" במובן הדיוטות, שהם עכשיו נגוד לתלמידי־חכמים כמו שבעתיד, לאחר החורבן, יהיו נגוד לה„חברים". והפרושים פורשים מהם ואינם באים עמהם במגע. ומצד זה, כלומר, מצד יחסם אל ההמון האינדי־פֶרֶנטי והגס ואף מצד יחסם אל הצדוקים והאיסיים, אין הפרושים אלא סיעה וכַת ביהדות. יוסף בן מתתיהו מספר (ודאי, מפי „גוי מסיח לפי תומו" — ניקולוים הדמשקי), שהפרושים בתור כַת במספר יותר מששת אלפים איש לא נשבעו להורדוס ולאבגוסטוס־קיסר שבועת־אמון (קדמוניות, י״ז, ב׳, ד׳). אמנם, דברים אלה, שבאו בתוך פיסקה מלאה יחס שלילי אל הפרושים (בעוד שיוסף מתיחס אליהם בחיוב גמור), יכולים להיות לקויים בחוסר־ידיעה; ואפשר, חלק מן הפרושים נשבע להורדוס, ואך יותר מששת אלפים מהם לא נשבעו. אבל, איך שיהיה, הפרושים היו אך סיעה או כת ביחס אל ההמון המרובה, שפרשו ממנו, ואל הצדוקים והאיסיים, שנבדלו אף מהם: הרי „פרושים" ונבדלים יכולים להיות אך בני כת, סיעה או מפלגה.

ואולם הפרושים היו חביבים על העם. לא על ההמון, אלא על העם. השדרות הנמוכות הן הרוב בכל אומה; מיעוט קטן במספר הן השדרות העליונות; ואולם בין אלו ואלו מונחות השדרות הבינוניות, שהן מיעוט גדול, מיעוט ניכר. הן הן העם בעצם: הן כוללות את תכונותיו בערך ממוצע ואת שאיפותיו הכלליות,

בלא קיצוניות לחיוב או לשלילה. ושדרות אלו, עם זה, היו בעד הפרושים. על זה יש לנו עדות נאמנה מפיו של יוסף בן מתתיהו: „הצדוקים מושכים אחריהם אך את האמידים; העם (τὸ δημοτικόν) אינו על צדם, בעוד שהפרושים יש להם בתור בעל־ברית את המון־העם (τὸ πλῆθος)" (קדמוניות, י"ג, י', ו'). מובן, שצריך להבין כאן במלה πλῆθος, כמו במלה δημοτικόν, לא את ההמונים האינדיפֶּרֶנטיים, אלא את השדרות הבינוניות הרחבות של העם, שביחס אל האמידים המועטים־בערך הרי הוא המון ממש. ובמקום אחר אומר יוסף בן מתתיהו: „יש להם (להפרושים) השפעה עצומה על ההמונים (τοῖς δήμοις), וכל עניני קודש, תפלה ועבודה (קרבנות) נעשים על פיהם. וכך העידו הקהלות (הערים — αἱ πόλεις) [1] על צדקתם, כי נוכחו בשאיפתם להיותר טוב במעשים ובדברים" (שם, י"ח, א', ג'); ובמובן זה, במובן באי־כח של העם בשדרותיו הבינוניות הרחבות — הפרושים הם סיעת־העם ממש, הסיעה הדימוקראטית הגמורה. יוסף בן מתתיהו מעיד: הפרושים „קנו להם את האמון (τὴν ἰσχύν) של העם במדה מרובה כל־כך, עד שהוא מאמין בהם מיד אף אם ידברו נגד המלך או הכהן־הגדול" (שם, י"ג, י', ה'). ואמנם, למטה נראה, כמה התעורר העם על המנצחים היותר גדולים מבית־חשמונאי, יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, כשאך נטו מדרך־הפרושים. יוסף בן מתתיהו היה הוא עצמו פרושי, ככל טובי ה„רוחניים" שבזמנו, מפני שאף הוא היה ממוצע בהשקפותיו ועומד בתָּוֶך בין הצדוקים (כהן ממשפחה מיוחסת היה) ובין האיסיים (הוא הכין את עצמו להיות איסיי, אלא שלא נסתייע הדבר); ובכן אפשר להשוב את עדותו חשודה במקצת. ואולם הוא העתיק בלי משים עדותו של נכרי, שלא היתה לו שום סבה לאהוב את הפרושים — את עדותו של ניקולויס מדמשק (כמו שכבר הכיר יוסף דירנבורג, משא ארץ ישראל, עמ' 62, הערה 1), שכתב על הפרושים כדברים הללו: „כי היתה איזו כת (חלק — μόριον) של אנשים יהודים, שהתגדרה בקיום המדוקדק (ἐξακριβώσει) של דת־האבות ושציירה לעצמה, שהאלהות אוהבת אותה ביותר, ועל־כן שעבדה לה את הנשים (ἡ γυναικωνῖτις — ה„אִשוּת", שם־קבוץ אירוני ובזיוני מן אשה, Weibervolk בגרמנית, females באנגלית, бабьё ברוסית). הם נקראים בשם פרושים. הם יכלו להתנגד בכל תוקף אף לרצונו של מלך והיו ערומים ומוכנים גם להלחם בו ולהזיק לו (βλάπτειν)" (קדמוניות, י"ז, ב', ד'). בדברים אלה מורגשת שנאה כבושה; אבל החסרונות, שמונה השונא, כמו שקוֹרֶה לרוב לשונא סְמוּי־עינים, באמת אינם אלא מעלות: הוא רוצה לקלל והוא מברך. — „חסרונותיהם" של הפרושים הם כאן: א) שהם מתגדרים בקיום המצוות; ב) מתפארים באהבת האלהות אליהם; ג) פועלים על לבותיהן של הנשים; וד) אינם נושאים

[1] הטעמת מלת „ערים" (קהלות) בפראזה זו נראית לי כרמז, שההמון הכפרי לא היה בעדם.

פנים אף למלך. שני החסרונות הראשונים מעלות הם בעצם כשאין בהם התחטאות; הפעולה על לבותיהן של הנשים מוכיחה, שתורתם היתה מושכת את הלב — ועל־ידי קיום מדוקדק של מצוות יבשות בלבד אי־אפשר לפעול על לבבות רכים; ומה שנוגע לה„חסרון", שהפרושים אינם נושאים פנים אף למלך, הרי זה אך במקום שהמלך מתנגד לפקודות „מלכו של עולם", כמו שנראה בימי אלכסנדר ינאי, שהתנגד לו שמעון בן שטח. על כל פנים, אף מתוך כאַראַקטריסטיקה נכרית זו, שכוונתה להטיל דופי בפרושים, אנו רואים, שהיתה להם השפעה עצומה על העם (ה„אִשות" היא כאן תואר אירוני לכל הפשוטים והתמימים שבאומה) והיו מחוננים באומץ־רוח עשוי לבלי חת אף ביחסם אל השלטון העליון שבמדינה.

מה הורו הפרושים?

מתוך דבריו של יוסף בן מתתיהו על הפרושים במקומות שונים מספריו, היו להם השקפות יסודיות אֵלו (הן מוצעות בעברית במאמרו הנאה של י. מ. אֶלבוגן: „פרושים", „אוצר היהדות", חוברת לדוגמה, ווארשה תרס"ו, עמ' 49—85, ובקצת סניגוריה יתרה ודברי־פולמוס — בספר הגרמני: I. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Berlin 1904). דברים של טעם, שרחוק לשמעם על הפרושים מפי תיאולוגָן נוצרי, יש במחברתו הקטנה של O. Holtzmann, Die Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, Giessen 1901. ואולם הספר היותר עמוק והיותר אובייקטיבי, שנכתב על הפרושים, הוא ספרו של החכם הנוצרי: R. Travers Herford, The Pharisaism, its Aim and its Method, London 1912).

הפרושים מחליטים, בנגוד לאיסיים, שלא הכל נעשה על פי גזֵרה קדומה, אף אם עיני ה' בַּכֹּל. יש לו לאדם בחירה חפשית, אבל אף בבחירתו זו מתגלה רצון־האֵל. זוהי ההשקפה, שנִּסְּחַהּ אותה לאחר זמן התַּנא, יורש הפרושים, ר' עקיבה: „הכל צפוי והרשות נתונה" (אבות, פ"ג, מ"ב; ועיין גם ספרי, דברים, סי' נ"ג, הוצאת מאיר איש שלום, דף פ"ו, ע"א וע"ב). — הפרושים צוו את העם, על יסוד מסורת־אבות (קדמוניות, י"ג, ט"ז, ב': παράδοσις τῶν πατέρων), הרבה חוקים, שאינם בתורת משה. הפרושים מחמירים בבֵיאור חוקי־התורה, אבל מקילים בכל הנוגע לעֳנָשים, מצטיינים במוסרם הטוב ונזורים מתענוגי־החיים (יוסף ב„חיו", 2, מדמה אותם להסטואיקים, כמו שהוא מדמה את האיסיים לפיתאַגוריים). הם זהירים בתורת־הזקנים, שהיא „מסורת־האבות". הם מאמינים בהשָּׁאֲרוּת־הנפש ובשכר ועונש לאחר מיתה; ולא עוד, אלא שהם מאמינים, שהנשמות של הצדיקים מתגלגלות בגופות אחרים ונשמותיהם של הרשעים צפויות לעינויים נצחיים (בגיהינום).

זהו כל מה שאנו יודעים מהשקפותיהם של הפרושים על־פי ספריו של יוסף בן מתתיהו, שהיה הוא עצמו פרושי. ובאמת כלולות בדברים הללו כל האמונות והדעות, שאנו יודעים עליהם מן הספרות התלמודית הרחבה: הרי התַּנאים

והאמוראים ואנו, היהודים, כולם אין אנו אלא תלמידיהם ותלמידי־תלמידיהם של הפרושים. שהרי הם הם ממשיכי־עבודתם של הסופרים ומניחי־היסוד להתלמוד והמדרש וכל הספרות הישראלית המיוחדת־במינה שאחריהם. וביחד עם זה רואים אנו מתוך דבריו, כמה גדולה היתה השפעתם של הפרושים על האומה כולה גם מן הצד המדיני.

שונה מזה הוא היחס אל הפרושים בברית החדשה. כל שלשת האיוונגליונים הסו'נאופטיים מתנפלים על הפרושים ומיַסרים אותם בדברים קשים. וכן גם פוילוס השליח. לדברי האיוונגליונים, כָּלַל אותם ישו ביחד עם ה„סופרים" (מה שהוא אמת) והאשימם, שהם נאה דורשים ולא נאה מקיימים; שהם מתגדרים בקיום־המצוות: מרחיבים את „תפיליהם" ומאריכים את „ציציותיהם"; שהם רודפים אחר הכבוד: להסב ראשונים בסעודות ולֵישֵׁב ראשונים בבתי־כנסיות ולהקרא „רבי"; שהם חנפים ומעשרים את המִנְתָּה ואת השֶׁבת ואת הכמון ומטהרים את הכוס ואת הקערה, בעוד שהם בולעים בתי־אלמנה ומניחים את המצוות החמורות שבתורה — את המשפט ואת החסד ואת האמונה; שהם — „מנהיגים סומים של סומים"; שהם „מסננים את היתוש ובולעים את הגמל"; שהם — „קברים מסוידים": נאים מבחוץ ומלאים רקב וטומאה מבפנים; שהם מיַפּים ומקשטים את קברותיהם של הנביאים המתים, בעוד שאם יקומו להם נביאים חיים כמותם, יהיו הם הראשונים לרגמם באבנים. ועוד, ועוד (מתיא, כ"ג, והמקבילות).

אין להכחיש את כל הדברים הללו ולומר (כמו שנוהגים רוב חכמי־ישראל לשם סניגוריה), שהם בדויים מן הלב. טענת ההתגדרות בקיום־המצוות מצאנו אפילו בדברים, שהביא יוסף בן מתתיהו ממקור יווני; ועוד מעט ונראה, שרוב הטענות הללו טען גם התלמוד עצמו על כל מיני פרושים. אלא שיֵש לזכור, שטענות כאלו אפשר לטעון על הסיעה המדינית היותר טובה, על הכַּת הדתית היותר ישרה ועל המפלגה החברותית היותר מהוגנת. עדיין לא אירע מיום היות סיעות וכתות ומפלגות ושיטות ותורות בעולם, שבמרוצת־הזמן לא תתקלקלנה, כלומר, שלא יחזיקו בהן ברבות הימים בני־אדם שאינם מהוגנים ולא ישתמשו בהן לשם השגת כבוד ושלטון, או אפילו לשם ממון. ברוב הימים נעשה בכל שיטה העיקר טפל והטפל עיקר. ברעיון היותר נשגב תופסים תלמידים שלא שמשו כל צרכם, שמהַפכים את תורת רַבם לְמַה שאינה ועושים אותה לְמַה שלא היתה מתחילתה. ואז אף התלמידים המהוגנים עצמם מתרעמים על התלמידים שאינם מהוגנים ובאים לדון לא כל־כך עם השיטה או התורה כמו עם אנשי־הכת, שהחזיקו בשיטה החדשה וסֵרסוּה. דבר זה אירע לתורת משה (ספר־דברים) בימי ירמיהו, לתורת־בודהאַ מאתים שנה לאחר שנוסדה ולהנצרות עצמה זמן לא־מרובה אחר ישו. ודבר זה ודאי אירע גם לתורת הפרושים. המשנה והתלמוד עצמם מדברים קשות על כל מיני פרושים חנפים או קיצונים.

„חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות־פרושים" (לדעתי, „מכות" הן מלשון „כת": כתות חדשות, שנסתעפו מן ה„כת" הפרושית הקדומה והעיקרית) הם בעיניהם „מבלי־עולם" (משנה, סוטה, פ"ג, מ"ד; ועיין גם ירושלמי, פאה, פ"ח, ה"ח). וכשֶסָבל אחד מתלמידיו של ר' יהודה הנשיא מערמתו של אדם נוכל ורע, אמר „רבי" בעצבות: „זה מכות־פרושים נגעו בו" (ירוש', סוטה, פ"ג, ה"ד); והירושלמי מבאר: „ומכות פרושים — זה שהוא נותן עצות ליתומים להבריח מזונות מן האלמנה" (שם, שם, שם). — מה שמתאים למארקוס, י"ב, מ'; לוקאס, כ', מ"ז. יתר על כן: התלמוד מונה בברייתא עתיקה מאד, שלרוב עתיקותה קשה לפרש את שמות־הגנאי העממיים שבה, שבעה מיני פרושים, שאַך ישני מינים מהם (ואפשר, אך מין אחד מהם) מוצא הן בעיני התלמוד: „שבעה מיני פרושים הם: פרוש שיכמי, פרוש ניקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מיראה, פרוש מאהבה" (סוטה, כ"ב ע"א, ועיין גם ירושלמי, סוטה, פ"ה, ה"ז, ושם, ברכות, פ"ט, ה"ז). קשה לדעת את פירושם של הכנויים העתיקים והעממיים „שיכמי", „ניקפי", „קיזאי" ו„מדוכיא", שהרי לא רק אין פירושם שָוה בבבלי ובירושלמי, אלא גם בטוּיָם וצורותיהם אינם שוים כאן ושם (במקום „מדוכיא" בא שם „מנכייה" או „מה הנכייה" ובמקום „מה הובתי ואעשנה" — „אדע חובתי ואעשנה"; וב„אבות של ר' נתן", נ"א, פל"ז, הוצאת שכטר, דף נ"ה, נשתבשו עוד יותר: „פרוש שכמי, פרוש נכפאי, פרוש מקצואי, פרוש מכובאי, פרוש מלאכה היתה לו, פרוש מחופתו עשאני, פרוש מן היצר ופרוש מן היראה"). אבל ברור הדבר, שלפנינו פרושים קצונים ומסגפים עצמם („פרוש שיכמי, ניקפי, קיזאי ומרוכיא"); מתגדר בקיום־המצוות הוא „פרוש־מה (אדע)־חובתי־ואעשנה?" — כלומר, פרוש מרוצה־מעצמו: כבר קיימתי את כל המצוות, ושמא אתה יודע איזו מצוה שלא קיימתיה — אקיימנה מיד! — ויש בין הפרושים אף עובדים את האלהים מיראה בלבד. אל כל אלה (זולת אל ה„פרוש מאהבה") מתייחס התלמוד עצמו בשלילה, למעשי סגפנותם והתהדרותם הוא קורא „מכות פרושים" ולפרישותם היתֵרה — מעשי „חסיד שוטה", ואותם, כמו גם „אשה פרושה", חנֵפה ומתחסדת, הוא מעמיד בשורה אחת עם „בתולה צליימנית" (כך בירושלמי, סוטה, פ"ג, סוף ה"ד, במקום „צליינית" הארמית שבבבלי, סוטה, כ"ב, ע"א) ו„אלמנה שובבית". ושהפרושים היו בדלים מן ההמון ומתגדלים עליו — יודע גם התלמוד כשהוא מרבה לדבר על היחסים ה־עים שבין „חבר" ו„עם־הארץ" ו„תלמיד־חכם" ו„עם־הארץ"; אלא שהתלמוד יודע גם־כן, שכל עם־הארץ יכול ליעשות „חבר" ו„ת"ח" ו„פרוש" אם רק ילמד תורה ויהא זהיר במצוות. — על כל פנים, מותר היה גם לישו להתרעם על קלקול תורת־הפרושים על־ידי צבועים וחנפים ורודפי כבוד ושלטון ומתנשאים על העם, שבוודאי היו בכת הפרושית במספר לא־מעט. אבל כלום יוצא מזה, שהפרושיות בתור שיטה היתה „חנפה" ו„צבועה",

כדברי האיוונגליונים, ש„פרושים" ו„חנפים" הם להם שמות־נרדפים? — שהדבר לא כן הוא — על זה יעיד מאמר מחוכם מפי שונא־הפרושים, אלכסנדר ינאי, שנלחם בהם כל הימים ושהרעילו את חייו: „אמר ינאי מלכא (המלך) לדביתהו (לאשתו): אַל תתייראי מן הפרושים ולא ממי שאינם פרושים, אלא מן הצבועים, שדומים לפרושים; שמעשיהם מעשי־זמרי ומבקשים שכר כפינחס" (סוטה, כ"ב, ע"ב). הרי שפרישות וצביעות אינן דבר אחד; אלא שהיו צבועים גם בין הפרושים, כמו שהיו, הווים ויהיו בכל דת וכת וסיעה ומפלגה שבעולם. מה היו חוקרי־הנצרות אומרים, אילו היינו שופטים עליה לא על־פי מחוקקיה, אבות־הכנסיה שלה ואלה שמתו על קידוש־שמה, אלא על־פי הגרועים שבין הַיֵשועים? — דת וכת וסיעה צריך לשפוט על־פי עיקרי־למודיה ועל־פי טובי־מוריה, ולא על־פי צבועיה והנפיה, על־פי המתוקנים שבה ולא על־פי המקולקלים שבה. דברים מכריעים עוד יותר על אי־הצדק שביחסו של ישו אל הפרושים יש למצוא בפרק ג' של ספרו של החכם הנוצרי דוקה, ט. הירפורד, (Tr. Herford, The Pharisaism, pp. 112—172 .(ch. III: Pharisaism and Jesus

ותורת־הפרושים ניכרת לא רק מתוך הדברים מלאי־השבח, שכתב עליה יוסף בן מתתיהו, ולא רק מתוך מה ששִמְשָה יסוד ליהדות שאחריה, שעל צד האמת נעשתה כולה פרושית, ואף לא רק מתוך מעלות־רוחה שבתלמוד ומתוך מה שהיא רק היא החיתה וקיימה את האומה הישראלית עד היום הזה. היא מתגלית בכל סגולותיה היקרות במלחמתה ב„צרתה", בנגוד הגמור שלה — בצדוקיות.

---

§ 21. המתיוונים והצדוקים. הצדוקים והפרושים.

אף המתיוונים, כה„חסידים", בטלו לאחר נצחונותיו המכריעים של יונתן בן מתתיהו (לערך בשנת 145). עוד נשארו קצת מתיוונים בחקרה, שלאחר זמן מועט, בימי שמעון, נכבשה אף היא; אבל כחם של המתיוונים תַש עוד קודם לכן. אפילו יקים־אלקו'מוס, הכהן הגדול בחסד־באקחידס, לא עוד היה מתיוון. המתיוונים בתור כַת וההתיוונות בתור שיטה עברו ובטלו מעולם־ישראל.

ואולם, אם בטלה ההתיוונות בתור שיטה, לא בטלה בתור הלך־רוח. השדרה העליונה של העם, הכהנים המיוחסים, ביחוד משפחתם של הכהנים הגדולים, וגם ישראלים עשירים מאלה, שהתלמוד קורא להם „משיאים לכהונה" (תוספתא, סנהדרין, ד', ז') — מבעלי־האחוזות הגדולים ומן הסוחרים האמידים, המוכסנים העשירים והפקידים העליונים (שאַף הם רובם היו כהנים, אבל לא כולם היו כהנים), לא יכלו לשאת את עול ה„פרישות" המאוחרת כמו שלא יכלו לשאת את עול ה„חסידות" המוקדמת. בתור עשירים ובעלי־התמנות אהבו לֵיהנות מן החיים מצד אחד והיו מוכרחים לבוא בדברים עם

העולם החיצוני מצד שני. ולזה כמו לְהַלָּה היתה הפרישות אבן־נגף וצור־מכשול. קיום־התורה בכלל היה דבר קשה בקרב עולם מלא עובדי־אלילים; וקיום החומרות החדשות של הסופרים ושל הפרושים יורשיהם היה כמעט למעלה מן היכולת של השדרה העליונה. — ולזה נוספה התכונה המשַמרת של כל אֲריסטוקראטיה יחוסית וממונית. משַמרות זו לא נתנה לדחות את התורה הכתובה, שכבר נתקדשה באומה. לא נשאר אלא לדחות את ההוספות ואת החומרות, שתקנו האחרונים „מדברי־סופרים", בתור „מסורת־הזקנים" (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων אצל יוסף בן מתתיהו). ואל זה נוספה המשַמרות של המעמד העליון בכלל. וכך היה ההבדל העיקרי בין הפרושים ובין הצדוקים—כפירתם של הצדוקים בתורה שבעל־פה. כפירה זו באה לא כל־כך מתוך עיון מופשט כמו שבאה מתוך אהבת־החיים ומתוך נטיה לישן. הרי הפרושים לא התנגדו לכהנים, שהתורה הותירה אותם לטוב מכמה צדדים, התנגדות פרינציפיונית, והרבה כהנים, ביחוד כהנים־הדיוטות, היו פרושים ולא צדוקים: יוסף בן מתתיהו עצמו היה פרושי, אף אם מוצאו מן הכהנים המיוחסים, מבית־חשמונאי. וַוַדאי היו בין הצדוקים גם לא־כהנים. ובכן לא שיטה היתה כאן, אלא הלך־רוח, שהוא מצוי תמיד ובכל אומה בחוגיהם של המיוחסים, התקיפים והשליטים.

ומיוחסים, תקיפים ושליטים כאלה היו במשך כל ימי בית שני עד לאחר גזרות־אנטיוכוס — הכהנים מבני־צדוק. הם היו „כהני־הראש" עוד בימי בית ראשון, מימי שלמה המלך ועד החורבן הראשון; מבנין בית שני ואילך נעשו לא רק „כהנים גדולים", אלא גם עומדים בראש־המדינה — בראש האבטונומיה המדינית והרוחנית כאחת של יהודה כלה. ולפיכך רבו ביניהם השואפים לחיים טובים ולהתפשרות עם העמים הסובבים אותם. „מתפשר" כזה היה עוד אלישיב הכהן־הגדול שבימי־נחמיה. בימי מלכי בית־תלמי ובית־סיליקוס נעשו ה„מתפשרים" — מתיוונים; ודבר זה הביא לידי רדיפותיו של אנטיוכוס אֶפיפאַנס ומרידתם של החשמונאים. אז נגואלו בני־צדוק מן הכהונה—והחשמונאים המנצחים—כהנים־הדיוטות קודם לכן—נעשו כהנים גדולים ושליטים במקומם.

ואולם משפחה מיוחסת עצומה, שיש לה יחוס של 800 שנה ויותר (מימי שלמה עד ימי יונתן, 970—153), אינה מַנחת מקומה לאחרים בנקל. כמה חשובה היתה משפחה זו בעיני טובי־האומה יש לראות ממה שעוד זמן מועט קודם לישוע־יאַזון מכניס אדם מצוין כבן־סירא לתוך „הודיותיו" פסוק זה:

הוֹדוּ לַבּוֹחֵר בִּבְנֵי־צָדוֹק לְכַהֵן! (בן־סירא העברי, נ"א, י"ב)[1].

---

[1] דרך אגב: עוכדה זו בלבד, שפסוק זה מצוי הוא בנוסח העברי וחסר בתרגומים היווני והסורי, יש בה די להוכיח, שהנוסח העברי, שנמצא ב„גניזה", הוא המקור העברי: בזמן שנעשו התרגומים של ספר זה כבר לא היה מקום לתת „הודיה" על בחירת בני־צדוק, שכהונתם הגדולה ניתנה להחשמונאים ולאלה שבאו אחריהם מימי הורדוס ואילך.

אמנם, הרבה מבני־צדוק ברחו מיהודה בימי תגבורת השלטון של החשמונאים, שהרי אפילו יהודה המכבי (ואין צורך לומר יונתן ושמעון) היה מיַסר קשה את כל החשודים בנטיה אחר המתיוונים, ובכן—קודם כל, את רוב בני משפחת־הכהנים־הגדולים הקודמת. אבל, סוף־סוף, הרבה מהם נשארו בארץ, ועוד יותר היו בארץ מבעלי־בריתם ומבעלי־השקפותיהם, בין שהם כהנים מיוחסים ובין שהם ישראלים תקיפים. כל אלה לא היו עוד מתיוונים, אבל איסיים ופרושים לא יכלו להיות. הם לא יכלו להיות נטולים מן החיים החדשים, כשתי המפלגות הללו, שהשקיעו את כל נפשם בעניני דת ומוסר וטהרה גופנית ורוחנית: חֲפֵצי־חיים ותאֵבי־שלטון היו מיוחסים ועשירים אלה, והחומרות היתרות ודקדוקי־המצוות עמדו לשטן גם להנאה מן החיים וגם להגשמת־השלטון. כמובן, לא נלחמו הצדוקים באיסיים: לשתי קצוות אלו לא היה שום מגע. מה לבני־העולם וראשי־השלטון ולהנזירים המתבודדים? — ואולם הפרושים אף הם חפצו חיים, אף הם התערבו בעניני־החיים, וכדי לפעול על החיים ברוח־הדת התערבו גם בעניני־המדינה: הרי התקנות הדתיות והחברותיות צריכות היו לאִשור מדיני כדי שתתקבלנה באומה. ולפיכך הכרחית היתה ההתגוששות בין סיעת־המיוחסים — הצדוקים — ובין סיעת־העם — הפרושים. השקפה זו הביע אברהם גייגר בפרטות בספריו הגרמניים (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums, Breslau 1857, SS. 101-158; Sadducäer und Pharisäer, Breslau 1863 [=Jüdische Zeitschrift, II, 11—54]), ובקצור נמרץ – במאמרו העברי: „על דבר איזה מחלוקות אשר בין הצדוקים והנלוים אליהם ובין הפרושים, וההפרש בין ההלכה הקדומה למאוחרת" (נדפס מחדש ב„קבוצת מאמרים", הוצאת „תושיה" [ביבליותיקה גדולה], בעריכת ש. א. פוזנאנסקי, ווארשה תר"ע, עמ' 60—91). והשקפה זו נעשתה השקפה רוַחת בהיסטוריה הישראלית (כל מה שהטיח נגדה רי"א הלוי ב„דורות הראשונים", ח"א, כרך ג', פראנקפורט תרס"ו, עמ' 358—546, בהשתדלותו להוכיח, שהצדוקים היו רק כת מדינית בלבד, אין לו יסוד מוצק).

„צדוקים" נקראו בני סיעת־המיוחסים, מפני שראשה ורובה ותחילתה היו הכֹּהנים בני־צדוק. יוסף דירנבורג (בספרו: „משא ארץ־ישראל", עמ' י"ט—כ' ועמ' 236—238) הביע את הרעיון, ש„צדוקי" הוא כנוי של גנאי, שכִּנו בו מתנגדי כת זו את בני הכת השנואה; ואולם הם עצמם קראו לעצמם „צדיקים", ו„צדקה" היא ההפך מ„פרישות". ואולם הראיות, שדירנבורג מביא לדעתו זו, קלושות הן מאד. הצורה התלמודית „צדוקי" מתאמת לגמרה לצורה היוונית המצויה בספריו של בן מתתיהו וב„ברית החדשה": Σαδδουκαῖος. שהרי השם „צדוק" מועתק בתרגום השבעים Σαδδουκ; וכבר מצאנו במשנה מנוקדת (כתב־יד די רוסי) את השם „רבי צדוק" מנוקד „צַדּוּק" ולא „צָדוֹק". וראיה עצומה לדעה, שהצדוקים נקראים כך על־שם צדוק הכהן־הראש, היא זו:

בתלמוד ובמדרש אנו מוצאים כמה פעמים „צדוקים וביתוסים"; ואולם „בייתוס" הוא שמו של כהן גדול (או של משפחת כה"ג) בימי הורדוס, ועל שמו של כהן־גדול זה (או על שם־משפחתו) נקראו המחזיקים בדעות קרובות לאותן של הצדוקים. יש, איפוא, להקיש מזה על זה ולומר, שאף ה„צדוקים" נקראו על שמו של כהן־גדול מפורסם בשם „צדוק" — וזה אינו אלא מיסד „בית־צדוק", אבי־אביהם של „בני־צדוק" המפורסמים, שבן־סירא הודה לאלהים על כהונתם.

אגדה רווחת אחת באבות של ר' נתן מספרת, שכְּשֶׁאָמַר אנטיגנוס איש־סוכו: „אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס" (אבות, פ"א, מ"ג), למדו שני תלמידיו, צדוק ובייתוס, מתוך דבריו אלה, שאין שכר־ועונש ואין עולם־הבא ואין תחית־המתים, ועל שמותיהם נקראו הכתות הכופרות בכל אלה בשם „צדוקים וביתוסים": „אנטיגנוס איש־סוכו היו לו שני תלמידים, שהיו שונין בדבריו והיו שונין לתלמידים ותלמידים לתלמידיהם. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו: מה ראו אבותינו לומר דבר זה? אפשר, שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית? — אילו היו יודעין אבותינו, שיש עולם אחר ויש תחית־המתים, לא היו אומרים כך! עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות: צדוקים ובייתוסים. צדוקים — על שם צדוק, בייתוסים — על שם בייתוס. והיו משתמשים בכלי־כסף וכלי־זהב כל ימיהם. שלא היתה (צ"ל, לדעתי: לא שהיתה) דעתם גסה עליהם, אלא צדוקים אומרים: מסורת היא ביד פרושים, שהם מצערין (נוסח הערוך, ערך בייתוס: „לצער") עצמן בעולם־הזה — ובעולם־הבא אין להם כלום!" (אבות של ר' נתן, נ"א, פ"ה, ונ"ב, פ"י — יותר בקצור, — הוצאת שכטר, עמ' 26, ועיין שם הערות ד'—ט' לנ"א, והערות ג'—ד' לנ"ב). על יסוד ספור זה יש חושבים (וביניהם גם גריץ), שהצדוקים נקראו על שם אדם אחד, ששמו „צדוק"; אבל אז צריך לחשוב, שאף „בייתוס" אינו אותו כהן־גדול (או משפחתו), שהוא ידוע לנו מימי־הורדוס: הזדמנות של שמות שוים, שקשה להאמין בה. ואולם אם בייתוס הוא הכהן הגדול הידוע לנו, הרי אי־אפשר, שיהא תלמידו של אנטיגנוס איש־סוכו. ובכלל, הספור שבאבות של ר' נתן מאוחר הוא בזמן וחותם של אגדה טבוע עליו. לא נשאר לנו, איפוא, אלא להחליט, שסיעת־המיוחסים נקראה על שם המיוחסים הקדומים והמאוחרים כאחד, שהיו אלה ואלה כהנים גדולים: צדוקים על שם בני־צדוק, בייתוסים על שם בני־בייתוס.

החשמונאים נמשכו מתחילה אחר ה„חסידים". כשה„חסידים" סרו מעליהם לאחר שהשיגו בעזרתם של בני־מתתיהו את כל הפצם — חירות־הדת, נמשכו החשמונאים הראשונים אחר הפרושים. ראשית, עדיין היו החשמונאים נלחמים על הדת הלאומית־העממית, ועל־כן הלכו שלובי־זרוע עם הסיעה הלאומית, שהיתה גם סיעה עממית במדה מרובה. ושנית, הרי החשמונאים באו לרשת את בני־צדוק — ואיך יתחברו אל הצדוקים? — ובכן התיחס יונתן בסוף ימיו, כשנתפרדו ה„חסידים" והמתיוונים לשלש סיעות חדשות מיוסדות בישן, יחס

חיובי אל הפרושים; וכך היה יחסו של שמעון אליהם כל ימיו ויחסו של יוחנן הורקנוס עד סוף ימיו. ואולם לדחות את הצדוקים לגמרם כבר אי־אפשר היה לשמעון; וליוחנן הורקנוס, בעל השם היווני וכובש הערים הזרות, לא כל־שכן? — בימי שמעון ויוחנן התחזקו החשמונאים על כסא הכהונה־הגדולה והנשיאות — ושום סכנה מצד בני־צדוק לא היתה צפויה להם עוד. ושלטונם של החשמונאים נעשה חולוֹנִי יותר ויותר, והחשמונאים עצמם נעשו נלחמים יותר ויותר על החירות המדינית, שהדת משמשת לה סעד וסמך — ולא יותר. בית־חשמונאי נעשה, ממשפחה של כהנים־הדיוטות, שוכנת בעיירה נדחת שביהודה, משפחה מיוחסת כְּזוֹ של בית־צדוק. והמשפחות המיוחסות המתנגדות זו לזו מרגישות תמיד משיכה זו לזו — וסוף־סוף הן מושיטות יד זו לזו ומשלימות זו עם זו. כי שאיפותיהם של החשמונאים מתקרבות מעט־מעט לאותן של המיוחסים הקודמים. אף החשמונאים מוכרחים לבוא בדברים עם היוונים והרומיים, ובכן—לדעת „הכמת־יוונית". אף הם רוצים לֵיהָנוֹת מן החיים, ובכן נעשות גם עליהם החומרות היתֵרות למשא. אף הם צריכים לחכמי־מדינה, לדיפלומאַטים וצירים מעורבים עם הבריות הנכריות, שאינם מחובשי בית־המדרש, — והם מתעזרים ומסתייעים לתכלית זו גם בצדוקים ומושיבים קצתם ב„חֶבר־היהודים" ואף עושים אותם „יועצי הכהן־הגדול והנשיא". כך היה, למשל, ליוחנן הורקנוס יועץ צדוקי בשם יונתן קודם שנעשה יוחנן עצמו צדוקי. אבל עד סוף־ימיו של יוחנן הורקנוס עדיין היתה שיטת־הפרושים מושלת במדינה ועדיין היה הרוב המכריע של „חבר־היהודים" מהם. התקנות, שתקן יוחנן הורקנוס (עיין למעלה, § 18), הן, אמנם, לקולה ולא לחומרה, כתביעת הזמן החדש; אבל הרי אף הפרושים לא היו מחמירים מטבעם, ותקנות להקל כפי צורך־השעה ברוחם הן. שמעון ויוחנן הורקנוס מכריחים את הנכרים הנכבשים להתגייר; אבל דבר זה היה חשוב לחִזוק־המדינה וטוב היה בעיני הפרושים כִּבְעֵיני־הצדוקים: מעולם לא שמענו, שהפרושים היו מוחים על זה. ואולם כל נטיה זו של החשמונאים להיות מושלים חולוניים, למרות הכהונה־הגדולה שלהם, כל הפוליטיקה המדינית והכלכלית שלהם, הכריחתם לנטות יותר ויותר לצד החולוניים הגמורים של אותו זמן — לצד הצדוקים. הריאַקציה הגדולה, שבאה ביהודה בתור תשובה על שיטת היִוּוּן־מאונס, שאחזו בה אנטיוכוס אֶפיפאַנס ו„פריצי־העם", „מרשיעי־הברית", עשתה את החיים ביהודה קשים ביותר לבעלי המדיניות החולונית. ה„תקנות" וה„סייגים" וה„גזֵרות" תפסו מקום רחב יותר מדאי בחיי־המדינה. טבעי היה דבר זה: העם ראה ונוכח, שה„חקירות" האנושיות־הכלליות מעין אותן שבאיוב וקוהלת וחירות־הדעות שבהן אף הן גרמו להתיוונות, בצד ההתוודעות לרְשות וקלות־החיים; והוא הכיר בחושו הבריא, שאך המצוות המעשיות ברוחם של הסופרים לפנים ושל הפרושים היום מוכשרות להבדילו מן העמים, באופן שלא יִטָּמַע בהם עוד לעולם, לדַבקו באלהיו היחיד ובתורתו היחידה־במינה ולקיימו, בתור

עם מונותֵיאיסטי אחד ויחיד, בתוך עולם מלא של אליליים שונאים ומבַזים. ולפיכך היה העם בשדרותיו הבינוניות הרחבות כרוך אחר הפרושים ולהוט אחר תקנותיהם וסייגיהם. ואולם נשיאים וסגנים, מנהלי־פוליטיקה ומפקדי־צבא, קשה היה להם להתקיים בסיעה זו, שלא נמנעה מִלְגְזוֹר טומאה על ארץ־העמים (ויהא אפילו לתכלית מדינית־לאומית), כלומר, על כל העולם כולו, זולת יהודה הקטנה. וסוף־סוף מוכרחים היו החשמונאים הכרח פסו׳כולוגי וחיוני כאחד לעזוב את הפרושים ולעבור אל הצדוקים,—מה שאירע באמת בסוף ימיו של יוחנן הורקנוס (עיין בסעיף הבא).

מה אנו יודעים מן הצדוקים?

לצערנו, כל הידיעות, שאנו יודעים מהם, באו לנו על־ידי מתנגדיהם: יוסף בן מתתיהו, שהוא עצמו היה פרושי, התלמוד, פרי־רוחם של הפרושים, והברית החדשה, שאם פרושית אינה, צדוקית היא הרבה פחות מזו. ואולם דבר זה עצמו, שלא נשאר ביהדות חבור צדוקי גמור וצדוקי־וַדָאִי (R. Leszynsky בספרו Die Sadduzäer, Berlin 1912, חושב לצדוקים את קוהלת, בן־סירא, חשמונאים א׳, ספר־היובלים, ספר־חנוך, צוואות י״ב שבטים, עלית־משה וספר ברית־דמשק, ואף ישו היה, לדעתו, צדוקי; אבל עיין נגדו ריוול, JQR., N.S., VII, 429-438), סימן רע הוא לצדוקיות: סיעה מושרשת עמוק בחיי־העם אי־אפשר שלא תשאיר אחריה רשמים עמוקים. הספר המעולה האחד, שיש לנו ושהוא קרוב ברוחו להצדוקים פחות או יותר, הוא, לפי דעתי, ספר חשמונאים א׳; והמושג, שספר זה נותן לנו מן הצדוקים, הוא לטובתם ולשִׁבְחָם. הספר, שנמצא ב„גניזה" ושנדפס ונתבאר בעברית על־ידי מ. צ. סגל בשם „ספר ברית־דמשק" („השלח", כרך כ״ו, עמ׳ 390—406, 483—506) ומגַלֵהו, המנוח ש״ז שֶׁכְטֶר, קרא לו „ספר מבית־צדוק" (Zadokite Work ולא Sadducean), הוא, ודאי, ספרה של איזו כת קרובה ברוחה אל הצדוקים (ולדעתו של אֶדוּאַרד מֵאִיר—בספרו: Ursprung und Anfänge des Christentums, II, 47-49, 172-174—מן הזמן שקדם לצדוקים, מימי גזרות־אנטיוכוס), אבל לא ספר צדוקי ממש. על כל פנים, אף ספר זה מוכיח, שמַה שמסרו הקדמונים על הצדוקים צריך תקון והַמְתָּקָה.

יוסף בן מתתיהו, בדבריו על הצדוקים (קדמוניות, י״ג, ה׳, ט׳ וי׳, ו׳; י״ח, א׳, ד׳; כ׳, ט׳, א׳; מלחמות, ב׳, י״ד), משמיענו: שהצדוקים כופרים בגזרה הקדומה ואינם מאמינים, שהאלהות משפעת על מעשיהם של בני־האדם, הטובים כרעים: הכל בידי־האדם והוא עצמו הוא יוצר־אָשרו ואחראי בעד אסונו; שהצדוקים כופרים במסורת־הזקנים (תורה שבעל־פה) ואינם מכירים אלא בתורה־שבכתב; שעל־פי תורתם, הנפש מתה ביחד עם הגוף, ולפיכך הם כופרים בתחית־המתים ובשכר־ועונש לאחר מיתה; שבבתי־הדינים הם מצטיינים בענשיהם החמורים והאכזריים; שבהפוך מן הפרושים, שחיים באחוה ורֵעות זה עם זה,

הצדוקים מתיחסים אפילו אל בני־סיעתם כאֶל זרים; ובכלל, מנהגיהם קשים ונסים ביותר. ולסוף—שתורת־הצדוקים רוֹוַחַת היא בין אנשים מועטים, אבל אלה הם „מן הראשונים במעלה" (πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασι) ומן ה„עשירים" (εὔποροι). ואולם אין שום מעשה, שראוי לדבר עליו, נעשה על־ידיהם, שהרי כשהם מגיעים להתמנות, הם עושים, אמנם, שלא ברצונם ומתוך הכרח, את מעשיהם על דעת־הפרושים: באופן אחר לא היתה דעת־ההמון סובלתם.

חוץ מן הדעה הראשונה — בדבר אי־השפעת־האֵל על מעשיהם של בני־האדם—יש למצוא לכל דבריו של יוסף בן מתתיהו, למרות מה שיש בהם שנאה כבושה של איש־מפלגה — סמוכים בתלמוד ובמדרש. הרי ראינו את סוף הדברים באבות של ר' נתן, ש„הצדוקים היו משתמשים בכלי־כסף וכלי־זהב" — כלומר, עשירים היו—ושכָּפרו ב„עולם אחר" וב„תחית־המתים". את הדבר האחרון יודעים גם האיוונגליונים (מתיא, כ"ב, כ"ג והמקבילות). וב„מעשי־השליחים" (כ"ג, ח') נוסף על זה, שהצדוקים כפרו גם במלאכים וברוחות. ובנוגע להדינים הקשים של הצדוקים — יודעת אותם גם מגלת־תענית: „בארבעה עשר בתמוז עדא ספר גזירתא, דלא למספד" (עבר ספר־הגזירות, שלא לספוד). והפעם יודע המבאר לספר: „מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזירות: אלו שנסקלין, אלו שנשרפין, אלו שנהרגין ואלו שנחנקים, וכשהיו כותבין (דנים) אדם, שואל והולך ורואה בספר", וכו' (מגילת תענית, פ"ד). כמו־כן אנו מוצאים בתוספתא, שכהן־גדול בייתוסי אחד אמר לאביו אחר העבודה בבית־המקדש: „כל ימיכם הייתם דורשים ואין אתם עושים, עד שעמדתי ועשיתי אני (כדרשתכם). אמר לו (אביו): אף־על־פי שאנו דורשים אין אנו עושים ושומעים אנו (למעשה) לדברי־חכמים", או: „אף־על־פי שצדוקים אנו, מתייראין אנו מן הפרושים" (תוספתא, א', ח'; ועיין גם ירושלמי, יומא, פ"א, ה"ה, ובבלי, יומא, י"ט ע"א); „אף־על־פי שנשי־צדוקים הן, מתייראות מן הפרושים" (נידה, ל"ג ע"ב; תוספתא, שם, ה', ג'). הדבר האחד המעורר ספק הוא — מה שמספר בן־מתתיהו, שהצדוקים אינם מאמינים בהשפעת האל על מעשי־בני־האדם. אם הצדוקים היו מודים אפילו בחמשה חומשי־תורה בלבד (והרי אין ספק בדבר, למרות ספּוּרו של אוריגֶנֶס, שהודו גם בנביאים וכתובים, לכל הפחות ברובם!), האיךְ אפשר היה להם לכפור בהשגחת־הבורא, שכל כתבי־הקודש מלאים וממולאים ממנה? — לי נראה, שכך יש להבין את דבריו של יוסף בן מתתיהו: בכתבי־הקודש מוטעמת ביותר הנהגת־העולם של הקדוש־ברוך־הוא ושכר־ועונש לחברה ולאומה; הפרט אינו תופס מקום גדול כל־כך בהשגחה זו. ולפיכך כפרו הצדוקים ב„השגחה פרטית" במובן השגחה על הפרט, כמו שהיו כופרים בהשגחה זו עוד בימי־הבינים; אבל אף הצדוקים לא כפרו בהשגחה כְּללית, שהאלהות משגחת על העולם ועל האומה. והשקפה זו טבעית היתה: מכיון שכפרו בשכר־ועונש לאחר מיתה, הרי מוכרחים היו לחשוב, שאין השגחה פרטית; שאילמלא כן — האיך היו

יכולים לפתור שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו?" — בלא שכר־ועונש לאחר מיתה נשארה להם רק אחת משלש התשובות הללו: או תשובתו של איוב — שאין האדם מבין כלום במעשי־עליון ויש לו להאמין, שבוודאי אלהים הוא הצדיק; או תשובתו של קוהלת, שיָצא מאותה סביבה, שממנה צמחו הצדוקים אחר־כך: „מקרה אחד לצדיק ולרשע, לטמא ולטהור"; או, לסוף — שטובו של האדם בידו הוא, ואם הוא מאושר — על־ידי מעשיו הטובים בא לו אשרו, ואם הוא אומלל — הוא אחראי בעד אסונו. והצדוקים בחרו, לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, בתשובה האחרונה למרות מה שלכאורה המציאות סותרת אותה: ב„מציאות" זו לא השגיחו אף הנביאים והכתובים, זולת דניאל. כך הדבר בכל הנוגע להפרט: כאן אין האלהות מתערבת בגורל, שבא מתוך האופי ומתוך המעשים. ואולם על האומה והאנושיות משגיח ה' ולהן הוא משלם גמול כמפעלן. ספר השמונאים א' מחודר כולו מהשקפה זו. ומה שהתפלפלו בנידון זה דירנבורג (משא א"י, עמ' ל"ג), מצד אחד, ושירֶר (II⁴, 460—463, 485), מצד שני, אין בו ממש.

במשנה ובברייתא נשתמרו גם פרטי הדינים, שבהם נחלקו הפרושים והצדוקים. הם נוגעים בדיני טומאה וטהרה, בעבודת בית־המקדש ובקביעת־המועדים, ולסוף—בדיני ממונות ונפשות.

בכל דיני טומאה וטהרה, זולת בשלשה דינים, שהאחד מהם נוגע לכהנים, היו הפרושים מחמירים מן הצדוקים. דין אחד זה לקולה הוא בדבר טהרתו של הכהן־הגדול, ששרף פרה־אדומה (פרה, פ"ג, מ"ז). לעומת זה החמירו הפרושים בטהרת כלי־המקדש והצדוקים לגלגו עליהם בלעג שנון: „ומעשה והטבילו [פרושים] את המנורה ביום־טוב והיו צדוקים אומרים: ראו פרושים, שמטבילין גלגל־חמה" [או „מאור־הלבנה"] (ירושלמי, חגיגה, פ"ג, ה"ח; תוספתא, שם, ג', ל"ה). כמו־כן נחלקו הפרושים והצדוקים בדבר התקנה, שכתבי־הקודש מטמאים את הידים, והפעם השיבו הפרושים מצדם בלעג שנון: „אמרו צדוקים: קובלים אנו עליכם, פרושים, שאתם אומרים: כתבי־הקודש מטמאים את הידים וספרי המירס אינם מטמאים את הידים! אמר ר' יוחנן בן זכאי: וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד? — הרי הם אומרים: עצמות־חמור טהורים, עצמות יוחנן כהן־גדול טמאים. אמרו לו: לפי חבתן היא טומאתן, שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרוודות (כפות גדולות לבחוש בהן או לשפוך בהן מן המֵגס). אמר להם: אף כתבי־הקודש לפי חבתן היא טומאתן, ספרי המירס, שאינם חביבים, אינם מטמאים את הידים" (ידים, פ"ד, מ"ו). וכמו־כן נחלקו בדבר „ניצוק" (הערא‏ת נוזלים מכלי טמא לכלי טהור): „אמרו צדוקים: קובלים אנו עליכם, פרושים, שאתם מטהרים את הניצוק. אמרו פרושים; קובלים אנו עליכם, צדוקים, שאתם מטהרים אמת־המים הבאה מבית־הקברות" (שם, פ"ד, מ"ז). בזה היו הפרושים המְקִלִּים. והם היו מְקִלִּים גם בנוגע לטומאת יולדת, שלאחר שבוע לזכר ושבועַים לנקבה היא, לפי דעתם של הפרושים, טמאַת־

מקדש וטהורה לבעלה, ולדעת צדוקים היא טמאה גם לבעלה. וכן הקלו בענין חליצה ולא דרשו, כהצדוקים, שהחולצת תרוק בפניו ממש של החולץ: הפרושים הסתפקו, שתרוק לפניו; חוץ מזה היתה, לדעת־צדוקים, מצות־יבום נוהגת אך בארוסת־האח ולא בנשואתו. וכששָׂם אדם על בתולה שנשא עלילות־דברים, דרשו הצדוקים, שיפרשו זקני־העיר את השמלה ממש ויֵראו, שהיה לה דם־בתולים, בעוד שהפרושים הסתפקו בראיות ברורות: „שיתחוורו הדברים כשמלה" (ירושלמי, כתובות, פ״ד, ה״ד).

בעניני העבודה בבית־המקדש דרשו הפרושים, שקרבן־תמיד בא מקופת־הצבור והצדוקים—שהוא בא מקופת־היחיד; מנחת־הקמח נאכלת לכהן – לדעת־צדוקים, והיא עולָה כליל לגבוה – לדעת פרושים; ביום־הכפורים הכהן־הגדול מתקן (את הקטורת) מבחוץ ומקטיר מבפנים—לדעת־צדוקים, ומתקן מבפנים ומקטיר מבפנים—לדעת־פרושים, ולפיכך היו משביעים את הכהן־הגדול, שעל־פי רוב היה צדוקי, שלא ישנה ממה שהורו הפרושים (משנה, יומא, פ״א, מ״ה); הצדוקים לא היו מכירים במנהגים של חבוט־ערבה ונסוך־המים, ועל־כן עשו הפרושים פרסום גדול למנהגים אלה ותקנו את שמחת בית־השואֵבה; ולהלן נראה, שאלכסנדר ינאי הכעיס את העם במַה שבזה את מנהג נסוך־המים וגרם בזה למרידה עצומה (עיין להלן, § 25); ואף בענין קידוש־החודש היתה מחלוקת, שקשה לנו לעמוד על מהותה, בין הפרושים ובין הצדוקים (והבייתוסים): אלה האחרונים היו משתדלים להתעות את הסנהדריה על־ידי עדות־שקר בדבר המולד. אפשר, מפני שרצו להוכיח, שהראיה של המולד ההדש אינה מתאמת לחשבון קביעת־המולד, שקבעה הסנהדריה הירושלמית בשנת 111 קודם ספה״נ (עיין למעלה, § 18, עמ' 84—85). ומחלוקת עצומה היתה בין הפרושים ובין הצדוקים בענין קביעת חג־השבועות, שיום־חגיגתו לא נתפרש במקרא: הצדוקים היו מחליטים, כהקראים והשומרונים עד היום, שהמלים „ממחרת השבת" שבתורה (ויקרא, כ״ג, י״א) פירושן ממחרת „שבת־בראשית", ועל־כן היה חל אצלם חג־השבועות תמיד רק באחד בשבת לאחר מ״ט יום, בעוד שהפרושים היו מתחילים את ספירת־העומר, כיהודים היום, ממחרת החג (הם דרשו „שבת" במובן בטול־מלאכה, שנוהג גם בחג), כלומר, ביום השני של חג־הפסח, ולאחר מ״ט יום היו חוגגים את חג־השבועות, יחול באיזה יום שיחול, כמונו היום. וראוי להעיר: מפני שהשומרונים (הכותיים) והקראים דומים בכמה דברים להצדוקים, על־כן מוצאים אנו בספרותנו העתיקה הרבה פעמים ערבוב־שמות: „כותי" בא במקום „צדוקי" ו„צדוקי" במקום „מין" — על־פי רוב, מיראת הצֶנזורה (למשל, בסוף מסכת ידים: „צדוקי גלילי" במקום „מין גלילי", או בסנהדרין, צ״ז ע״א: „לדעת צדוקים" במקום „למינות").

בעניני ממונות ונפשות אנו מוצאים יחס יותר הומַני מצד הפרושים: „אומרים צדוקים: קובלים אנו עליכם, פרושים, שאתם אומרים: שורי וחמורי שהזיקו חיבין ועבדי ואמתי שהזיקו פטורין; מה שורי וחמורי,

שאיני חייב בהן מצוות, הרי אני חייב בנזקן, עבדי ואמתי, שאני חייב בהן מצוות, אינו דין שאהא חייב בנזקן? — אמרו להם (פרושים): לא. אם אמרתם בשורי וחמורי, שאין בהן דעת, תאמרו בעבדי ואמתי, שיש בהן דעת? — שאם אקניטם, ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם" (ידים, פ"ד, מ"ז). העבד והאמה כאן לא נמשלו כבהמות, מפני שיש בהם דעת. דרך אגב: הצדוקים לומדים כאן קל־וחומר, כפרושים ממש.

בעניני חֲבָלות דנו הצדוקים „עין תחת עין ממש", כמו שכתוב בתורה, והפרושים דרשו „עין תחת עין — ממון", שאם לא כן, יכול להזדמן, שבשעת נקור־העין על־פי דין ימות הנענש ויהא „עין ונפש תחת עין". כך כתוב בביאור למגלת תענית (פ"ד), שאמנם אינו עתיק, אך השתמש בברייתות עתיקות. ולחנם הטיל ד י ר נ ב ו ר ג (משא א"י, דף ל"ו) ספק בדבר, אם הצדוקים לא לקחו אף הם כופר בעד השלת־מום.

בדיני עֵ ד י ם ז ו מ מ י ם, שהתורה אמרה: „ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים, י"ט, י"ט), החליטו הצדוקים: „אין עדים זוממים נהרגים אלא אם נהרג הנדון", והפרושים החליטו להפך: „אין עדים זוממים נהרגין עד שיִגָמר הדין"; באופן שאם נהרג—א י נ ם נהרגים, ואך אם נחתך הדין ועדיין לא נהרג הנדון—הם נהרגים. הפרושים דרשו: „כאשר זמם לעשות לאחיו"—„כאשר זמם— ולא כאשר עשה, לעשות לאחיו—והרי אחיו קיים" (כלומר, רק אם אחיו לא נהרג עוד). חוץ מזה דרשו הפרושים, שיהיו עדים זוממים ש נ י ם ד ו ק ה, למרות לשון־היחיד של הכתוב („ועשיתם ל ו כאשר ז מ ם לעשות ל אָ ח י ו"). ש י ר ר (II^4, 482) השב, שבזה הפרושים הם המחמירים. באמת, אף כאן הפרושים הם המְקֵלים: כשם שבדין „עין תחת עין" הם מתייראים, שמא יהיו ש נ י בעלי־מומים במקום ה א ח ד, כך אף כאן אינם רוצים, שיהיו ש ל ש ה נהרגים במקום הרוג א ח ד. ואף מטעם זה דרשו, כנראה, שיהיו עדים זוממים שנים דוקה—כדי לעשות את הדבר פחות מצוי: יותר קל למצוא עֵד־שקר א ח ד מלמצוא ש נ י עדי־שקר, שעדותם תהא מכוונת ויתחייבו עליה מיתה.

וכך מתאַמתים אף בזה דבריו של יוסף בן מתתיהו, ש„הפרושים הם מקלים מטבעם (φύσει) בכל הנוגע לענשים" (קדמוניות, י"ג, י', ו') וש„הצדוקים הם היותר מחמירים בדיניהם בין כל היהודים" (שם, כ', ט', א').

בחיים הפרטיים, ובמדה מרובה — אף בחיים החבריותיים, ודאי היה יותר נעים לנהוג כמנהג־הפרושים. אמנם, הם השתדלו לשעבד את החיים אל הדת; אבל ביחד עם זה שאפו גם לסגל את הדת אל החיים. גם להפרושים וגם להצדוקים היתה התורה קדושה ומקודשת וכל עניני־החיים בעל־כרחם היו נהתכים על־פיה. אבל בעוד שהצדוקים החזיקו באותיותיה, הרשו הפרושים לעצמם ל ד ר ו ש את דברי־התורה, כלומר, לפרשם לפי צרכי־השעה. לא בכוונת־מתקנים עשו כך, אלא מתוך אמונה שלמה, קדושה ותמימה, שאי־אפשר לו לה', נותן־התורה, לה', שהוא מקור־הטוב, לכתוב בגילויו האלוהי דבר, שאינו

טוב או אינו הגיוני בזמן מן הזמנים ובתנאי מן התנאים. וזה היה יתרונם של הפרושים: בזה הכניסו רוח של התפתחות לתוך דת־ישראל בלי משים. ואולם גם לצדוקים היה יתרון: הם היו בני־חורים בכל הנוגע לכל מה שאינו כתוב בתורה; וביחד עם הקולות של הפרושים נפטרו גם מחומרותיהם. בכל מקום שהתורה לא גילתה דעתה בפירוש, הניחו הצדוקים מקום לנטיות הפרטיות. ובמובן זה היו יותר קרובים להגשמתה של ההשקפה: „נהיה ככל הגויים, בית־ישראל!"— השקפה כזו יותר נוחה היא, אם לא לחיים הפרטיים והחברותיים — על כל פנים להחיים המדיניים, ואף — להחיים הפרטיים של רבי־המדינה: המיוחסים והשליטים, התקיפים והעשירים. ולפיכך, לאחר שנעשו החשמונאים חולוניים יותר ויותר, לאחר שהכהונה הגדולה נעשתה טפלה לגבי הנשיאות והשלטון המדיני, בעל־כרחה צריכה היתה לבוא השעה, שבה יעזבו החשמונאים את בעלי־בריתם מקודם — הפרושים — כמו שעזבו בעלי־בריתם הראשונים — ה„חסידים" — אותם. מוכרחת היתה להגיע השעה, שבה יתחברו החשמונאים המיוחסים והעשירים כיום אל שונאיהם לפנים, אך בעלי־בריתם הטבעיים עכשיו — אל הצדוקים. שהרי „בני־צדוק" שבהם, שגזלו החשמונאים את נחלת־אבותיהם, בטלו עכשיו בתוך שאר המיוחסים והעשירים, שהיו כרוכים, אם לא אחר בית־חשמונאי, על כל פנים אחר האידיאל המדיני והחולוני של החשמונאים: כבוש ארץ־ישראל ומלכות־בכפה.

ושעה זו הגיעה בסוף ימיו של יוחנן הורקנוס.

---

§ 22. יוחנן הורקנוס פורש מן הפרושים ומתחבר אל הצדוקים.

את הסבה הפנימית, שגרמה להפָּרדותו של יוחנן הורקנוס מן הפרושים והתחברותו אל הצדוקים, יש למצוא בדברים האחרונים של הסעיף הקודם. וסבה חצונית לא אחרה לבוא, כנהוג בכל מקום, שיש סבה פנימית. התלמוד ויוסף בן מתתיהו מספרים על סבה זו כמעט בלשון אחת. בתלמוד נשתמרה ברייתא עתיקה מאד, אחת מן היותר עתיקות, שלשונה עדיין קרובה היא מאד ללשונו של בן־סירא העברי ואף ללשון של „ספר ברית־דמשק", כלומר, לשון ממוצעת בין לשון־המקרא ולשון־המשנה, ועל־כן אביא אותה בזה כולה כמו שהיא:

„מעשה בינאי המלך, שהלך לכוחלית שבמדבר וכבש שם ששים כרכים. ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה וקרא לכל חכמי־ישראל, אמר להם: אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית־המקדש, — אף אנו נאכל מלוחים — זכר לאבותינו. והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו. והיה שם אחד, איש לץ, לב רע ובליעל, ואלעזר בן פועירה שמו. ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: — ינאי המלך! לבם של פרושים עליך! — ומה אעשה? — הָקֵם להם בציץ שבין עיניך! — הֵקים להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו. ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך: — ינאי המלך! רב לך כתר־מלכות! הנח כתר־כהונה לזרעו של אהרן! — שהיו אומרים: אמו נשבית במודיעים. ויבוקש הדבר ולא נמצא. ויבדלו חכמי־ישראל

בזעם. ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: — ינאי המלך! הדיוט שבישראל כך הוא דינו (חסר כאן, מהו דינו) ואתה, מלך וכהן-גדול, כך הוא דינך? — ומה אעשה? — אם אתה שומע לעצתי — רומסם! — ותורה מה תהא עליה? — הרי כרוכה ומונחת בקרן-זוית: כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. — ותוצץ הרעה על-ידי בן פועירה ויהרגו כל חכמי-ישראל. והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה" (קידושין, ס"ו ע"א).

נפלא הדבר, שאותו פירוד, שברייתא עתיקה ונאה זו מיחסת ל„ינאי המלך", מיחס יוסף בן מתתיהו ליוחנן הורקנוס. הוא מספר אותה עובדה, אך בשנויים מועטים:

„יוחנן הורקנוס היה תלמידם של הפרושים והיה חביב עליהם הרבה". פעם אחת הזמינם למשתה (כמו בתלמוד) וקבל אותם בכבוד. וכשראה, שרוחם נוחה ממנו, אמר להם, שהם יודעים כולם, כמה הוא משתדל להיות צדיק בכל דרכיו ולעשות את הטוב בעיני ה'; ולפיכך הוא מבקש מהם, שאם יראוהו סר מדרך־צדקה, יעירוהו על זה. כולם העידו, שצדיק הוא. ואך אחד מן הקרואים, אלעזר שמו, אדם רע וקפדן (כמו בתלמוד ממש), אמר: „אם רוצה אתה לדעת את האמת ולהיות צדיק, הנח את הכהונה הגדולה והסתפק במשרת נשיא־העם". וכששאל יוחנן, מפני־מה צריך הוא לעזוב את הכהונה־הגדולה, השיב אלעזר: „שמענו מן הזקנים, שנולדתָּ בשעה שאמך היתה שבויה בידי אנטיוכוס אֶפיפאנס" (כמו בתלמוד ממש). הדבר לא היה נכון, יוחנן הורקנוס כעס על זה ואף הפרושים התרעמו על אלעזר. ואולם יונתן הצדוקי, יועצו של יוחנן, דבר על לבו של יוחנן, שלא יחשוב את דבריו של אלעזר הפרושי לדעת־יחיד: בשם כל הפרושים דבר מה שדבר; ואם יוחנן רוצה להוָכח, שכך הוא, די שישאל את הפרושים, מה דינו של אלעזר המוציא שם רע. הפרושים, ש„היו מקלים בענשים מטבעם, אמרו, שאלעזר חייב מלקות ובית־אסורים, כדין המוציא לעז על חברו, יהא מי שיהיה". ואולם יוחנן הורקנוס ראה בזה — ובמדה ידועה גם בצדק — את כל הלך־רוחם של הפרושים: הדיוט ונשיא שָׁוים הם בעיניהם! ההתמנות המדינית העליונה אינה בעיניהם ולא כלום! בכל העולם כולו המֵעֵז פניו בשליט־המדינה חייב מיתה — והפרושים מסתפקים במלקות! הרי שהנשיא אינו נחשב בעיניהם כלום לעומת חוקיהם, שבדו מלבם, וכהן־גדול אין הוא, יוחנן הורקנוס, בעיניהם כלל! ואם כן, אפשר, באמת דבר אלעזר את דבריו לא על דעת־עצמו, אלא על דעתה של כת־הפרושים כולה! — בהשקפה זו חִזק את יוחנן הורקנוס יונתן הצדוקי יועצו. וסופו של דבר היה—שיוחנן נפרד מן הפרושים לגמרו, ביטל את כל תקנותיהם ואסר על העם ללכת בדרכיהם. דבר זה עורר את חמת־העם, שהיה כרוך אחר הפרושים, והתחילו מהומות בארץ. הדבר בא עד לידי מרידה ותוצאותיה — מלחמה גלויה, שבה הכה יוחנן את המורדים בו (מלחמות, א', ג', ח'). ויוסף בן מתתיהו מוסיף: „מפני־כן התחיל העם לשנוא גם אותו (את יוחנן הורקנוס) וגם את

בניו" (קדמוניות, י"ג, י', ה'–ו'). ויש להוסיף: זוהי תחילת חורבן בית־חשמונאי בפרט וחרבן בית־שני בכלל.

הספור מתאים בכללו וגם בהרבה מפרטיו לברייתא העתיקה. ההבדל העיקרי הוא השם—„ינאי המלך", שהוא אלכסנדר ינאי, בנו של יוחנן הורקנוס. כל ההיסטוריונים היו מחליטים תמיד, שיוסף בן מתתיהו נתן את השם האמתי של השליט ביהודה, שֶׁלו אירע הדבר, והתלמוד ערבב את השם „יוחנן כהן־גדול" בשם „ינאי המלך". ואולם י. פ ר י ד לָ נ ד ר השתדל להוכיח, שיוסף בן מתתיהו טעה ולא התלמוד, והפירוד היה בין אלכסנדר ינאי ובין הפרושים ולא בין יוחנן הורקנוס וביניהם, ואילו יוחנן — הוא נשאר פרושי וצדיק עד יום־מותו (JQR, N. S., VI, 443—448). אבל התלמוד עצמו עומד ומעיד: „יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים (נ"א ארבעים, וצ"ל שלשים) שנה, ולבסוף נעשה צדוקי. אמר א ב י י: הוא ינאי הוא יוחנן; ר ב א אומר: ינאי לחוד ויוחנן לחוד; י נ א י ר ש ע מ ע י ק ר ו ו י ו ח נ ן צ ד י ק מ ע י ק ר ו" (ברכות, כ"ט ע"א). קשה לחשוב, שטעו גם יוסף בן מתתיהו וגם בעלי המאמרים התלמודיים הללו.

שקרוב לסוף ימיו של יוחנן הורקנוס אירע הפירוד — דבר זה נרמז לא רק אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, י', ז'), אלא גם בתלמוד במלים: „ו ל ב ס ו ף נעשה צדוקי" (ברכות, שם).

הדבר ברור: הפרושים לא יכלו להשלים עם העובדה, שאדם מכהן לאלהי־הנביאים בבית הגדול והקדוש, ש ד ו ד מלך־ישראל לא היה יכול לבנותו מפני ש„שפך דם רב", — יעסוק במלחמות־הרשות ובשפך־דמים. ואמנם, קודם פטירתו צוה יוחנן, שבנו יהיה כהן־גדול בלבד ועל כסא־הנשיאות תשב אשתו, שבתור אשה אינה יכולה לכהן (עיין הסעיף הבא). עוד בימים הראשונים למלכות בית־חשמונאי כבר עמדה היהדות הנבואית־הפרושית לשטן על דרכה של המלכות החולונית הנלחמת והכובשת. אבל גודל ורוממות יש ביהדות זו: התורה, החוקה האלוהית, עומדת למעלה מן השליט, אפילו מן השליט הכובש והמנצח! אין יראה ואין משא־פנים!

בעקבות בטול התקנות של הפרושים מצדו של יוחנן הורקנוס קמו ביהודה מהומות מצד העם חובב־הפרושים. אפשר, גרמו להן גם מעשיהם של א ל ע ז ר ויהודה בני פ ת ו ר ה (בני פועירה?), שהיו נוטלים את המעשר בימיו בזרוע (ירושלמי, מעשר שני, פ"ה, ה"י). ואולם את המהומות השקיט יוחנן הורקנוס המנצח בקלות וימיו האחרונים עברו במנוחה. הוא מת בשם טוב ואמרו עליו, שזכה לשלשה כתרים: כתר־כהונה, כתר־מלכות (נשיאות, ובכן יכול היה התלמוד לקרוא לו גם „מלך") וכתר־נבואה. כבר ראינו (למעלה, § 17), שהתנבא לנצחונם של בניו על אנטיוכוס התשיעי קו'זיקנוס; ויוסף בן מתתיהו מוסיף, שיוחנן נבא מראש, ששני בניו הגדולים לא יעמדו בראש השלטון זמן מרובה (קדמוניות, י"ג, י', ז'). ומחברים חסידים של „ספרים חיצונים"

חשובים (ספר חנוך, ספר היובלים, צוואות י״ב שבטים) אף ראו בו — או בביתו — את המשיח. — על כל פנים, הוא מת זקן ושבע־כבוד, לאחר שלשים ואחת שנה של שלטון מוצלח ולאחר שהרחיב את גבולות־יהודה במדה, שלא פללו לה יהודה ויונתן דודיו ושמעון אביו. על קברו נבנה בנין מפואר, שהיה ידוע עוד בימי החורבן בשם „קבר יוחנן כהן גדול״. זהו, כנראה, „קבר שמעון הצדיק״ של עכשיו, שאך בנינו חדש (עיין עליו גם־כן: י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ׳ קל״ה). לא לחנם נשאר שמו לברכה גם בתלמוד, למרות מה שנהפך לצדוקי: במשנה המובאה למעלה (ידים, פ״ד, מ״ו) לא מצא רבן יוחנן בן זכאי בשעתו אדם חשוב ביותר כדי להבליט על־ידו את הנגוד המוחלט בין השפל בתכלית ובין הרם ביותר אלא להקביל לעומת „עצמות־חמור״, שהן טהורות, את „עצמות יוחנן כהן־גדול״, שהן טמאות.

שעור שישי.

מלכות בית־חשמונאי בתקפה.

§ 23. יהודה אריסטובלום הראשון ואנטיגנוס הראשון (104—103).

יוחנן הורקנוס מת בשלום והשאיר אחריו אשה וחמשה בנים: יהודה (אריסטובלוס), אנטיגנוס (שמו העברי אינו ידוע לנו), יונתן (אלכסנדר ינאי), אבשלום ועוד אחד, שאינו ידוע לנו בשמו. כדי שלא להטיל קנאה בין הבנים או, יותר נכון, כדי להשלים עם הפרושים והעם הכרוך אחריהם, שלא יכלו להתפשר עם כהן־גדול עושה מלחמות ושופך דם וחונה חדשים שלמים מחוץ לירושלים (עיין הסעיף הקודם), צוה קודם פטירתו, שאשתו תנהג בנשיאות ויהודה בנו בכורו יהא כהן־גדול בלבד. ואולם, כפי שמספר יוסף בן מתתיהו, יהודה זה לא רק הושיב את אמו בבית־האסורים והמית אותה שם ב־רעב וגם כָּלָא את שאר אֶחיו זולת אנטיגנוס, אלא גם לא הסתפק בנשיאות בלבד ושָׂם כתר־מלכות בראשו. ויוסף אומר בטון חוגג: „אכן, ארבע מאות שמונים ואחת שנה ושלשה חדשים מיום ששב העם מגלות־בבל למולדתו שָׂם הוא (אריסטובלוס) הראשון כתר־מלכות בראשו" (קדמוניות, י"ג, י"א, א'). בהנהגה שתֵּף רק את אנטיגנוס אחיו. ומפני שהוא, יהודה אריסטובלוס, חלה עד מהרה מחלה קשה, עמד אנטיגנוס בראש הצבא ונחל נצחון במלחמה. ואולם המלכה, אשתו של יהודה, וסיעתה מתיָראים היו, שמא יסב אליו אנטיגנוס הבריא והמנצח את המלוכה ויַפנה מן הדרך את אריסטובלוס החולה. ולפיכך בדו מלבם, שאנטיגנוס מתנכל להרוג את אחיו. וכשֶׁשב אנטיגנוס מעוטר־נצחון והדור בבגדי־מלחמה לירושלים לחג־הסוכות והעם הריע לקראת הגבור הצעיר, נתמלא לבו של המלך החולה קנאה; ואל הקנאה נלוה החשד, שזָרעו על תלמי־לבו אשתו וסיעתה. הם הפיצו שמועה, שאנטיגנוס בא מזוין כדי להרוג את אָחיו. יהודה אריסטובלוס צוה לשומרי־ראשו, שיהרגו כל מי שיבוא מזוין לחצר־המלך; ולאנטיגנוס שלח להגיד, שלא יזדיין כשיָבוא לראותו. אבל המלכה שִׁחדה את שליחו של המלך ובקשָתו, שיאמר לאנטיגנוס, שהאָח החולה רוצה לראותו הדור בכל כלי־זינו, כיאות לגבור מנצח. אנטיגנוס עשה כדברי־השליח — ונהרג על־ידי שומרי־ראשו של המלך. דבר זה אף חזה מראש, לדברי יוסף בן מתתיהו, איסיי אחד בשם יהודה (כשם המלך). אחר־כך התחרט המלך על מה שעשה לאחיו, מחלתו נתגברה והתחיל גונח דם. ופעם אחת מעדו רגליו של המשרת המוציא את הדם הנגוח — ודם זה נשפך במקום שנשפך הדם הנקי של אנטיגנוס. קָם שאון, הדבר נודע למלך

והגביר את מחלתו, עד שמת לאחר ימים מועטים. כך מספר בפרטות ובציוריות מרובה יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, כל פרק י"א; מלחמות א', כל פרק ג').

כל הספורים הללו, מתחלתם ועד סופם, כלומר, מהמתת האֵם ברעב וכליאַת האחים ועד הריגת־אנטיגנוס, חשודים הם בדמיונות והפלגה. יש כאן דברי־אגדה יותר מדאי. הרי הספורים הללו נקראים כרומאַן היסטורי ממש![1]. לשני הצדוקים מבית־חשמונאי — יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי — היו שונאים מרובים. מה ששָׂם יהודה אריסטובלוס כתר־מלכות בראשו הרגיז את הפרושים ובעלי־בריתם: מלך היה יכול להיות לישראל רק מבית־דוד. נוסף על זה, היה אנטיגנוס אוהב־יוונים (Φιλέλλην), ואסטרבון בשם טימאַגֶנֶס היווני מְהַלְּלוֹ בתור אדם נוח לבריות דוקה (קדמוניות, י"ג, י"א, סוף ג'). ולפיכך בדו השונאים המדיניים עליו, כמו גם על אלכסנדר ינאי (מה שנראה להלן), כל מיני מעשים רעים. ועל הבדויות ממקורות עבריים בלתי־נאמנים — שמועות וספורי־אגדה (מקורות עבריים נאמנים היו ליוסף רק עד סוף נשיאותו של יוחנן הורקנוס: ספר חשמונאים א' ו„ספר תולדות יוחנן כהן־גדול", שנזכר בסוף ספר חשמונאים א' ושאפשר, ממנו באה הברייתא בקידושין, ס"ו ע"א) — נוספו בדויות ממקורות יווניים (טימאַגנס, אסטרבון, פּוֹלוּ֫ביוס). ההיסטוריינים היווניים שנאו את החשמונאים על שהרסו את ערי־התרבות היווניות בארץ־ישראל וקראו את מלכות בית־חשמונאי בשם „מלכות של שודדים". ולפיכך היו מאמינים לכל מיני בדויות, שהיו מספרים השונאים על מלכי בית־חשמונאי. ובאמת, כלום יאֻמַן הדבר, שהמלכה, אשת יהודה אריסטובלוס, זו שהיתה אחר־כך לאשה לאלכסנדר ינאי ומָלכה אחריו, ובכן — שלומציון המלכה הכשרה והפרושית (עיין למטה, § 24), מוכשרת היתה למעשים נוראים כאלה?—קשה להאמין בזה. מי יודע, אם לא מתה אמו של יהודה אריסטובלוס מחמת זקנה, כדרך כל הארץ, ואָחיו נהרג על־ידי שונאי בית־חשמונאי, שקנאו בגדולתו, ולא על־ידו? — כל הספור בדבר חרטתו העזה, שקֵרבה את קצו, מוכיח, שיוסף בן מתתיהו השתדל להשלים בין מעשי־אכזריות אלה ובין מזגו הטוב של יהודה אריסטובלוס, שמעיד עליו טימאגנס: „הוא היה אדם ענוותן (ἐπιεικής) והועיל הרבה ליהודים".

יהודה אריסטובלוס הראשון מָלך (ביחד עם אנטיגנוס הראשון) רק שנה אחת (104—103). על גבי מטבעותיו, שהם רק עבריים (במעות מיחס לו דירנבורג בשם גריץ מטבעות עם כתובת יוונית, משא א"י, עמ' כ"א), כְּעַל המטבעות של אביו ואבי־אביו, אין זכר למלכות (ואמנם, אסטרבון, 40, 2, XIV,

[1]) ואמנם, הם נעשו חומר לטראגדיה בחמש מערכות בשם „דם תחת דם" מאת יהודה ליב לנדא (היל"ל בן שב"ר), קראקא תרנ"ז.

כותב, שהראשון מן המלכים־הכהנים־הגדולים, ששם כתר־מלכות בראשו, היה אלכסנדר ינאי). עליהם חקוקות, ביחד עם קרן־השפע, אך המלות:

יהודה כהן גדול וחבר היהודים.

ואולם הוא נעשה חובב התרבות היוונית, שהרי כך מעיד עליו יוסף בן מתתיהו וכך נראה גם מתוך תהילתו בפי טימאגנס היווני. ומשער אני, שהוא הוא הראשון, שבימיו התחיל „חבר־היהודים" להקרא בשם „סנהדריה", למרות מה שהשם „חבר־היהודים" נמצא עוד על מטבעותיו, כמו שהוא הוא הראשון, שהתחיל להקרא בשם מלך, למרות מה שעל גבי מטבעותיו אין זכר למלכות (אף על מטבעותיו ה ר א ש ו נ י ם של אלכסנדר אין זכר למלכות; ואסטרבון טעה בדבריו מפני שלא הביא בחשבון מלכות של שנה אחת). „חבת־יוונים" זו מעוררת מחשבות. הרי החשמונאים גדלו והצליחו והגיעו למלכות אך ורק מתוך מלחמתם ביוונים ובתרבות היוונית... אבל יש לזכור, שעוד יוחנן אביו הוסיף על שמו העברי שם יווני „הורקנוס" ולבניו היו ג ם שמות יווניים (אריסטובלוס, אנטיגנוס, אלכסנדר). ובכן ההתקרבות ליוונים התחילה עוד בימי־אביו, ביחד עם ההתקרבות לצדוקים. השאיפות המדיניות החולוניות של בית־חשמונאי אי־אפשר היה שלא תבֹאנה לידי כך. על כל פנים, מתוך הכתובת העברית הטהורה שעל גבי המטבעות שלו יש להחליט בבירור, שעל התיוונות במובן של יאזון ומֶנֶלאוס אין לדבר הפעם.

ובהחלטה זו מחזק אותנו מ ע ש ה ר ב, שעשה יהודה אריסטובלוס — המעשה המדיני החיצוני ה א ח ד, שהוא ידוע לנו מימי־מלכותו הקצרים. הוא — יותר נכון: א נ ט י ג נ ו ס אחיו על־פי פקודתו — נלחם בעם־ה י ט ו ר י י ם, כבש חלק מארצם, ואת אלה שרצו להשאר בה ה כ ר י ח ל ה מ ו ל ו ל ה ת ג י י ר, כמו שעשה יוחנן הורקנוס אביו לאדומיים. כפי הנראה, הָיו בידי יוחנן הורקנוס בצפונה של ארץ־ישראל רק שומרון ו ה ח ל ק ה ד ר ו מ י ש ל ה ג ל י ל — הגליל התחתון (אלכסנדר ינאי בנו נולד ונתחנך ב ג ל י ל, קדמוניות, י"ג, י"ב, א'). יהודה אריסטובלוס הוסיף על זה גם את ה ח ל ק ה צ פ ו נ י ש ל ה ג ל י ל — ה ג ל י ל ה ע ל י ו ן, ואפשר, גם חלק מעבר־הירדן (E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, V, 110, note 1). היטוריים שכנו על־יד ה ל ב נ ו ן; אבל, כנראה, התפשטו בימים ההם גם מדרומית ללבנון — בגליל העליון. וכך גמר יהודה אריסטובלוס את כִּבּוּשׁוֹ ואת יְהוּדוֹ ש ל ה ג ל י ל [1]. הוא המשיך את מעשי אביו ואבי־אביו ועשה את מעשהו ברוח היהדות המדינית והלאומית כאחת. ובזה המשיך גם את ה פ ו ל י ט י ק ה ה כ ל כ ל י ת של אבותיו: על־ידי כבוש צפונה של ארץ־ישראל באו לידי מלכות־יהודה המסים של השיירות, שהיו מוליכות כל מיני סחורות מארצות פרת וחדקל

[1]) מפני־מה אי־אפשר לכבוש שטח לא־גדול כהגליל העליון במשך שנה אחת (Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Chr., II, 274, Anm. 4) — איני מבין.

למצרים וערב ולהפך דרך הגליל העליון (עכשיו „גשר בנות־יעקב") ועמק־יזרעאל (הגליל התחתון). רק רוב ערי־החוף של ארץ־ישראל עדיין נשארו בידי היוונים, — מה שגרם הפסד מרובה למסחר היהודי. כִּבּוּשן וִיהוּדן היו תעודתו של המלך הבא אחריו — אלכסנדר ינאי אחיו.

---

§ 24. אלכסנדר ינאי (יונתן, 103—76).

לאחר פטירתו של יהודה אריסטובלוס הוציאה אשתו, שיוסף בן מתתיהו קורא לה „שלומית (Σαλώμη, נ"א Σαλίνα), שנקראת בפי היוונים „אלכסנדרה", את שלשת אֶחיו מכִּלְאָם והמליכה את הבכור והמצוין שבהם — את „ינאי (Ἰανναῖος), ששמו גם אלכסנדר" (כך קורא לו יוסף בן מתתיהו תחילה, ולא „אלכסנדר ינאי", כמו שנשתרש בתוכנו). מאחר ש„שלומית אלכסנדרה" הוא שֵׁם אלמנתו של ינאי, שמלכה אחריו, מוכרחים רוב החוקרים להחליט, שהיא היא אשתו של יהודה אריסטובלוס, שנישאה לאלכסנדר ינאי: היא יִבְּמָה אותה מפני שיהודה אריסטובלוס אָחיו מת בלא בנים. לעומת זה יש שלשה פקפוקים בדבר: א) יוסף בן מתתיהו אומר (קדמוניות, י"ג, ט"ז, ו'), שמַלכה זו מתה בת 73 שנים. טול מזה 7 שנים, שמָלכה היא עצמה, וגם 27 שנים, שמלך אלכסנדר ינאי, ובכן היתה כשנתמלך אלכסנדר ינאי בת 39 שנים. ואולם אלכסנדר ינאי מת בן 49 שנים, ובכן נתמלך בן 22 שנה. ואם כן היתה „שלומית אלכסנדרה" זקנה ממנו בשבע־עשרה שנה! —; ב) יוסף בן מתתיהו עצמו אינו מספר בפירוש, שאשתו (אלמנתו) של יהודה אריסטובלוס נישאה לינאי; ג) התלמוד והמדרש חושבים את שמעון בן שטח לאחיה של המלכה, אשת ינאי (ברכות, מ"ח ע"א; ב"ר, פצ"א; קה"ר, עה"כ; טובה חכמה; ירושלמי, נזיר, פ"ה, ה"ג, וברכות, פ"ה, ה"ב); ד) יש ספק בדבר, אם מותר למלך וכהן־גדול ליבם אלמנתו של מלך וכה"ג, שמת בלא בנים; וה') הורקנוס השני, בנם של אלכסנדר ינאי ושלומית אלכסנדרה, היה „יותר משמונים שנה" כשנהרג על־ידי הורדוס (קדמוניות, ט"ו, ו', ג'); הדבר אירע בשנת 30 קודם ספה"נ, ובכן נולד הורקנוס בשנת 110—109, 7—6 שנים קודם שנתמלך אלכסנדר ינאי וקודם שמת יהודה אריסטובלוס אחיו. ולפיכך נחלקו החכמים בדבר, אם נשא אלכסנדר ינאי את אשת אחיו המת או נשא אשה אחרת, שגם שמה היה שלומית (או, אפשר, שמה של זו היה שלומציון, עיין למטה, § 28) והיא היתה אחותו של שמעון בן שטח. אני נוטה לדעה הראשונה: ראיות ב' וג' אינן אומרות כלום; ראיה ד' אינה מספקת: בימי אלכסנדר ינאי לא היו מחמירים ביבמה, שהיא כְּכְנוּסָה, ובכן אין לה דין אלמנה לכהן־גדול; ומה שנוגע לראיה ה', בעל־כרחנו אנו אומרים, שיוסף בן מתתיהו טעה בשנותיו של יוחנן הורקנוס השני, שהרי אם נאמר, שנולד בשנות 110—109, היה אז אביו רק בן 16—15 שנים (הוא נתמלך בן 22 בשנת 103, כאמור), מה שקשה לשער. וכך הדבר בנוגע

לשנותיה של שלומית אלכסנדרה: יוסף טעה כשהחליט, שמתה בת 73, ומטעם זה לא מצא לאפשר גם להודיע בפירוש, ש„שלומית אלכסנדרה" נישאה לינאי (עיין גם־כן: E. Renan, Hist. du peuple d'Israël, V, 111, note 2).

מתוך המטבעות, שיצק אלכסנדר ינאי, הוברר לנו, ששמו העברי היה לא יוחנן, כמו שחשבו הרבה חוקרים, אלא יונתן. המטבעות הללו הם משני טפוסים. האחד, כנראה, הקדום יותר, שהוצק קודם שכבש ינאי ערים יווניות הרבה וקודם שבא בריב גמור עם הפרושים, הוא זה של יוחנן הורקנוס אביו ושל יהודה אריסטובלוס אחיו. כאָחיו זה אף הוא אינו מזכיר במטבעות את תואר־המלך שלו. עליהם חקוקות בעברית בלבד המלים:

יהונתן (ינתן) הכהן הגדל וחבר היהודים.

ואולם חדוש יש לו לאלכסנדר ינאי במטבעותיו: הוא היה הראשון, שיָצק מטבעות בעלי שתי לשונות (עברית ויוונית) ושהזכיר עליהם את שם „המלך":

יהונתן המלך. Il βασιλεως Αλεξανδρου

לכתובת יוונית צריכים היו היוונים המרובים, שנכבשו תחת ידו. אבל בכלל נתפשטה ההתיוונות יותר ויותר בין החשמונאים האחרונים, כאמור.

על המטבעות הללו יש, חוץ מקרן־השפע (שהיא מצויה גם על מטבעותיהם של יוחנן הורקנוס ויהודה אריסטובלוס), גם עוגן של ספינה — רמז וסמל לשאיפתו של אלכסנדר ינאי לכבוש את ערי־החוף ולהגדיל את סחר־הים של מלכות־יהודה הצעירה.

במקום „ינאי" שבתלמוד ובספרו של יוסף בן מתתיהו אנו מוצאים על גבי המטבעות רק „יהונתן" או „ינתן": „ינאי" הוא רק קצור מ„יהונתן" („ינתן"), כמו זכאי מן זכריה, נתאי מן נתן, נתניה ונתנאל; גדאי — מן גדליה; אלעאי (אלעי) — מן אלעזר ואליעזה, לעזר בירושלמי ובאיוונגליונים; יוחאי (יוחי), חוניו, נחוניון—מן יוחנן; שמאי (שמי) מן שמעיה או שמריה; טבאי או טבי (בירושלמי ובבבלי—שֵם רופא ושם עבדו של רבן גמליאל) מן טוביה או טוביאל; עזרא— מן עזריה; עזאי—מן עזריה או עוזיאל; גמלא—מן גמליאל; יוסי, יוסיפון — מן יוסף; יודן — מן יהודה; סימון, סימאי — מן שמעון; ישוע, ישו — מן יהושע; תדאי — מן תודרוס או תודוס; גבאי — מן גבריאל; אשי — מן אשר; אסי — מן אסף; אבא — מן אברהם (ולא מן „אביה", כדעתו של Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, S. 12, Anm. 1). ומזה בירושלמי מקוצר עוד יותר — בא (ווא), כמו „לל" מן „הלל", ועוד, ועוד. והרי לך פרק שלם בתורת־ההקטנה וְתורת־הפִּנוק של השמות הפרטיים בעברית (על מקצת מן השמות הללו עמד יוסף דירנבורג, משא ארץ־ישראל,

עמ' 46, הערה 2; ועין גם־כן: מ. ב. לאזבניק, „ההקטנה של שמות פרטיים", קובץ „שפתנו", בעריכת י. קלוזנר, הוצאת ש"י ווילִיקובסקי, הוצאה שניה, [ברלין] תרפ"ג, I, 83—90).

לדבריו של יוסף בן מתתיהו, הרג ינאי משני אָחיו את האחד, שחשד אותו בשאיפה לשלטון, ואת השני, שהיה איש־שלום, הניח בחיים והנחילו כבוד. אף זוהי בדות, כַבדויות על יהודה אריסטובלוס. אילו היה ינאי עושה כך ברגע שעלה על כסא־מלכותו, היתה באה המלחמה בינו ובין הפרושים, שהתלקחה לאחר זמן, תיכף־ומיד. ואף יוסף בן מתתיהו לא היה מהלל מתחילה את „ישרו" (μητριότης, קדמוניות, י"ג, י"ב, א'; מלחמות, א', ד', י"א).

וכשאך נתמלך — פנה אל המלחמה. ראשית, איש־מלחמה וגבור נערץ היה מטבעו; ושנית, הוא ראה את הצורך הגדול שבדבר לסיים מה שהתחילו אבותיו: לעשות מיהודה — ארץ־ישראל. עדיין לא כל ערי־החוף היו בידי היהודים; ודבר זה עִכֵּב את התפתחותו של המסחר ב„יהודה הגדולה" וגם את זו של המלכות הצעירה בכלל, שמכס ההוצאה וההובאה היה צריך להיות עיקר הכנסותיה.

ואחר כבוש־הגליל הורגש ביחוד הצורך לשעבד ליהודה את המפתח של הגליל באותו זמן — את עכו (פטולימאִים). ינאי נלחם בבני־עכו, מנַצחם וצר על העיר. בני־עכו פונים אז אל זוֹאילוס, מושל הערים דאר ומגדל־שרשן (מגדל אסטראַטון, ואחר־כך קיסריה); אבל הוא לא היה יכול לגרש את ינאי. בצר להם פנו העַכּוֹנים אל תלמי לַתּורוֹס, שקליאופטרה אמו הורידה אותו מעל כסא־מצרים והוא משל אז בקפריסין. תלמי בא בחיל כבד של 30,000 איש דרך שקמונה (בקרבת חיפה) — וינאי הוכרח להסיר את המצור מעל עכו. אז קרא ינאי לתלמי לשלום, וזה האחרון מוכן היה לכרות עמו ברית; אבל בינתים קרא ינאי בסתר לעזרת קליאופטרה נגד בנה. וכששמע תלמי דבר זה, כעס מאד, יָצא למלחמה על מלכות־יהודה, התפרץ להגליל, לכד בשבת את העיר שיחין בקרבת צפורי, ולאחר שלא הצליח לכבוש את צפורי עצמה, התיצב במערכה לקראת אלכסנדר ינאי, שבא בחיל כבד של 50,000 (ולדעת אחרים — של 80,000) איש, על־יד עיר צפון (יהושע, י"ג, כ"ז, ולדעת גריץ, גם שופטים, י"ב, א'), שנקראת בתלמוד ובמדרש „עמתו" (ירושלמי, שביעית, פ"ט, ה"ב) או המתן (מדרש שוחר טוב, צ"ב, י"א, הוצאת בובר, עמ' 410), אַמַּתָא של עכשיו, בעבר־הירדן, פלך אֶרביד (ש. קליין, ארץ־ישראל, עמ' 80—81, 128). צבאותיו של ינאי היו מזוינים יפה וגבורים, ובשעה שעברו חיילותיו של תלמי את הירדן, הכו בהם היהודים מכה רבה. אבל המספקד היווני של תלמי, פילו־סטיפאַנוס, הצליח להפריד אגף אחת של הצבא היהודי מן השניה ולנגפה, ואז הכה גם את האגף השניה בפירודה. היהודים נסו והמצריים רדפו אחריהם והרגו בהם „עד שקֵהָה הברזל מֵהֶרג והידים נתיַגעו". נהרגו 30,000 (ולדברי

סימאגנס — 50,000) יהודים. ותלמי עשה מעשי־אכזריות נוראים: גזר לגזרים נשים וילדים והשליכם לתוך יורה רותחת כדי להטיל אימה על היהודים. כך מעיד יוסף בן מתתיהו בשם אסטרבון וניקוליוס מדמשק (קדמוניות, י״ג, י״ב, ב׳—ו׳).

אז עבר תלמי כרוח־פרצים ביהודה כולה: כבש והחריב ערים ועיירות וכפרים והגיע עד גבול־מצרים. אבל התחזקותו זו על גבול־שלטונה של קליאופטרה אמו העירה את קנאתה ואת פחדה: חוששת היתה, שמא יוריד בנה אותה מכסאה כמו שהורידה היא אותו. והיא שולחת נגדו חיל גדול תחת פקודתם של שני שרי־צבא יהודיים, חלקיה וחנניה, בני חוניו הכהן־הגדול, שברח למצרים בימי הרדיפות של אנטיוכוס אֶפיפאנס. שני המפקדים המצוינים, שאהבת ארץ־המולדת הדתית־הלאומית מִלאה את לבם (וודאי בכוונה בחרה קליפטרה במפקדים יהודיים בני הכהן־הגדול מבית־צדוק לשם מלחמה ביהודה), נלחמו כאריות בתלמי וחילו וגרשוהו לעזה. כל ארץ־יהודה היתה עכשיו בידי קליאופטרה. אז באה בלבה מחשבה טבעית: לספח את יהודה אל מצרים — להחזירה אל המצב שקודם כבושו של אנטיוכוס הגדול; וחשבה, שבני הכהן־הגדול מן הבית העתיק של צדוק ישמחו להוריד מעל כסאו את הכהן־הגדול מבית־חשמונאי, גוזל הכתר של כהונת־אביהם. ואולם נתעורר במפַקד המצרי הפטריוט היהודי. חנניה, שר־הצבא היהודי (חלקיה אָחיו מת במלחמה כשֶׁרדף אחר תלמי בבקעת־סוריה), דבר על לבה של מלכָּתו, שלא תעשה כדבר הזה: „דעי לך — אמר — שאי־יושר זה יהפוך אותנו כולנו, היהודים, לאויבים לך" (קדמוניות, י״ג, י״ג, ב׳). והיהודים במצרים היו אז כח גדול, והמספקד חנניה היהודי, בן הכהן הגדול של „בית־חוניו", היה אף הוא בעל השפעה מרובה. ולפיכך נשמעה לו קליאופטרה בעל־כרחה וכרתה ברית עם ינאי, לאחר שקבלה ממנו מתנות הרבה (שוחד), בבית־שאן (סקיתופולים), ואחר־כך חזרה עם חילה למצרים. הפעם הצילה היהדות של חוץ־לארץ את מלכות בית־חשמונאי ואת חירות עם־יהודה. ויקר כל־כך היה בית־חשמונאי ללבות כל היהודים, עד שאף הכהנים הגדולים מבית־צדוק, שהיה להם יסוד לראות בבית־החשמונאי גוזלי־כהונתם, כבר היו על צדו.

וכשאך נתפטר ינאי מתלמי וקליפטרה כאחד הלך לצור על ערי עבר־הירדן, שהיו עשירות וחזקות הודות לאדמתן הפוריה של עבר־הירדן ועל־ידי מסחרן הגדול והיו נושאות התרבות היוונית בארץ־ישראל וצוררות לישראל ולתרבותו. המלכות הצעירה לא יכלה להתפתח במנוחה כל עוד לא היו ערים אלו בידיה. ינאי מכיר בזה ופונה קודם כל נגד העיר הראשה בדיקאַפּוליס — גָּדָר (Γάδαρα), לדרומית־מזרחית של ים־כנרת, על־יד הנחל ירמוך (פרה, פ״ה, מ״ז), כיום אֻם־קַיְס עם הרבותיה היפות, עיר, שנזכרה הרבה גם בתלמוד (עיין: י. קלוזנר, ישו הנוצרי, ירושלים תרפ״ב, עמ' 314, הערה 4), וכובש אותה ואת המבצר החזק שעל־ידה, שהוא ידוע בתלמוד (עיין קלוזנר, שם, ישם)

בשם „חמתן דגדר" (Ἀμαθοῦς) או „חמת־גדר" (תוספתא, עירובין, ו', ה', י"ג; ירושלמי, שם, פ"ה, ה"ז; בבלי, שם, ס"א ע"א). ואז פונה ינאי אל ארץ פלשתים — אל ערי־החוף של דרום ארץ־ישראל. הוא כובש את הנמלים רָפִיח (רַפאַח) ואנתידון (חרבות תֵּידה של עכשיו, לא רחוק מעזה), ולאחר שנה שלמה של מצור — גם את עזה הגדולה והבצורה, שלפי דבריו של יוסף בן מתתיהו, נתן אותה לשריפה ולבִזה מפני שהכעיסתו במצור הארוך (96 קודם ספה"נ). ואולם אל גבורותיהם של העַזָּתים ואל אכזריותיו של ינאי בעיר זו יש להתייחס בזהירות: את כל אלה שאב יוסף ממקור יווני שונא ליהודים וחובב־העזתים, בתור נושאי התרבות היוונית. שה„עריץ" היהודי שם קץ לה בארץ ה„זרה", שכבש בחרב. איך שיהיה, מעט־מעט עברו כל ערי־הגויים שבארץ־ישראל אל בעליהן הראשונים בימי בית־ראשון — אל היהודים, אל מלכות בית־חשמונאי. דבר זה גרם לשנוי עצום בכל הַמִּבְנֶה הכלכלי של עם־יהודה: המסחר — סחר־הבינים וסחר־הים כאחד — נעשה אחד מענפי־הפרנסה העיקריים ביהודה, בצד עבודת־האדמה והאומנויות השונות. וכך נעשתה יהודה ארץ רוכלת־הים, שהרי ערי־חוף גדולות היו לה, שהיו קודם לכן להכנענים בצפון ולהיוונים בדרום ובמזרח, — ולמלכות בית־חשמונאי היו הכנסות מרובות ממכס־הנמלים. התחילה תקופה של פריחה בארץ, שלאסון העם והארץ לא ארכה הרבה.

---

§ 25. מלחמות-אזרחים ביהודה. קנאים מן הפרושים בוגדים במולדתם.

כמעט הונח לינאי ממלחמותיו החיצוניות — והנה קפץ עליו רוגזם של הפרושים והעם שעמהם. והדבר מובן: כמה וכמה שנים רצופות נאחז ינאי בסבך של מלחמות עצומות וממושכות והדם לא יבַש מעל כפיו — והוא הוא שמשַמש בכהונה גדולה, והוא הוא שמכהן בבית־המקדש לאל הקדוש והטהור, שכבר נעשה אז בעיני־העם „כולו רוחני" ונקרא בשם מופשט „השמים" או „המקום"! — וינאי המלך, מחמת כבושיו ונצחונותיו, נעשה חולוני יותר ויותר (עַד הוא השנוי הנזכר למעלה במטבעותיו) וקרוב ברוחו ובפועל להצדוקים, באופן שהפרושים ורוחניותם היו לבוז וללעג בעיניו. ופעם אחת — מספר יוסף בן מתתיהו —, כשעמד ינאי על־יד המזבח בחג־הסוכות ורצה להקריב את קרבן החג, — התחיל העם, שהתקומם לו, רוגם אותו באתרוגים וצועק, שהוא בן־השבויה ואינו ראוי להיות כהן־גדול ולהקריב קרבנות (מה שאמר אלעזר על יוחנן הורקנוס). במשנה נשאר רושם למאורע זה, שעל־ידו מתבאר הדבר, מפני מה כעס העם כל־כך על המלך לפתע פתאום, אלא שֶׁשְּׁמוֹ לא נזכר שם־המלך: „ולמנסך (מים על־גב המזבח בחג־הסוכות) אומרים לו: הגבה ידך! — שפעם אחת ניסך אחד על־גבי רגליו — ורגמוהו כל העם באתרוגיהן" (משנה, סוכה, פ"ד, מ"ט). בתוספתא כתוב: „שכבר היה מעשה בביתוסי אחד, שניסך על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהם, ונפגמה קרנו של מזבח ובטלה עבודה בו ביום, עד שהביאו גוש של מלח ונתנוהו עליו כדי שלא

יֵרָאֶה פגום" (תוספתא, סוכה, ג׳, ט״ז); ואותו מעשה בא גם בברייתא בבבלי (סוכה, מ״ח ע״ב), ששם כתוב „מעשה בצדוקי אחד" במקום „בייתוסיי (ו„בול של מלח" במקום „גויש" וגם „וסתמוהו" במקום „ונתנו עליו"). הדבר כמעט ודאי, שהכוונה לינאי המלך הצדוקי: עליז־נצחון הרשה לעצמו ללגלג על מנהג של פרושים, שאין לו יסוד בתורת־משה, שהרי הצדוקים היו אומרים, שאין נסוך־המים מן התורה, וינאי היה על צדם ורצה לגַלות את השקפותיו הצדוקיות במעשה. ואולם כבר ראינו, ראשית, שהעם לא היה נותן להצדוקים להתנהג בפועל על־פי השקפותיהם, ושנית, שהפרושים לא היו מתייראים מלהתיצב אף נגד המלכים (למעלה, § 21). וכך נועז העם, שהיה כרוך אחר הפרושים, להשיב על עלבון מנהג של פרושים בעלבון־כבודו של המלך בצורה גסה מאד. ינאי לא מחל על כבודו והשליח בעם את חילו: אז כבר היו לו, נוסף על חיילים יהודים, גם שכירים מפיסידיה וקיליקיה. לדבריו של יוסף, הרגו השכירים הללו ביום ההוא 6,000 יהודים. זוהי, ודאי, גוזמה עצומה! — וכדי שלא יהרוס העם לגשת אל המלכים הכהנים־הגדולים צוה לבנות מחיצה של עץ (סורג) מסביב למזבח. דבר זה אירע לערך בשנת 95 קודם ספה״נ, בשנה השמינית למלכותו. סערת־העם הושקטה ביד חזקה. ואולם השמוש ביד חזקה מביא אך לידי שנאה כבושה, שמתפרצת בשעת־הכושר הראשונה.

ושעת־כושר באה לאחר זמן ידוע.

ינאי המלך הוסיף להלחם ולכבוש. הוא הכניע את מואב ואת הגלעד והרס את העיר חמת־גדר, שכבש קודם לכן והיא מרדה בו. ואולם במלחמתו בעבדת הראשון, מלך הערביים הנבטיים („עבדת מלך נבטו" — הוא נקרא בכתבות הארמיות של הערביים בני־נביות), שָׂם לו עבדת מארב במעבר צר ומלא־נקיקים — וינאי נגף מגפה גדולה ונס לירושלים עם שרידי־חילו מנוסת־חרב. אז זכר לו העם, שהכל הוא סולח למנצח, אבל המנוצח תמיד הוא גם חוטא בעיניו ועליו הוא דורך ברגל־גאוה, את כל מה שעשה בחג־הסוכות ההוא — ותחת פקודת־הפרושים מָרד בו בגלוי. שש שנים רצופות נמשך המָרד (לערך 90—85), שבהן נלחם ינאי בעמו, בעיקר הדבר, בעזרתו של חיל־השכירים הנכרי. לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, נפלו במלחמת־אזרחים זו משני הצדדים (יהודים הרבה היו גם בחילו של ינאי, מלחמות, א׳, ד׳, ה׳) „לא פחות מן 50,000 יהודים" (קדמוניות, י״ג, י״ב, ה׳; מלחמות, א׳, ד׳, ד׳). אפילו אם נאמר, שמספר זה מוגזם הוא, אין ספק בדבר, שה־בה כחות אָבדו היהודים במלחמתם במלכם, כחות, שהיו יכולים לשמש לתכלית יותר חשובה. אילמלא מלחמה פנימית זו — מי יודע, אם לא היה אלכסנדר ינאי מספיק לכבוש גם את עכו ואשקלון ואת צור וצידון, מבחר ערי־החופים, שלא נעשו יהודיות גמורות, ואם לא היתה יהודה יורשת את סוריה כולה, שעמדה אז נחלשת ומדולדלת מפני

מלחמותיהם הפנימיות של הטוענים המרובים מבית־סיליקוס, שכמעט עלה האחד מהם על כסא־המלוכה — והנה אחיו מנסה לגזול כסא זה מידו? — יש יסוד לחשוב, שאלכסנדר ינאי, כאבותיו, חלם חלום גדול להחזיר לְיָשנה את מלכות דוד ושלמה, ועוד יותר מזו: לרשת את מלכות בית־סיליקוס. והדבר לא היה, במצב המדיני אז, בגדר־הנמנע. אבל דוקא בזה ראו רוב הפרושים התנקשות ברעיון המשיחי המקושר בבית־דוד (יוסף בן מתתיהו, שנזהר מלדבר על הרעיון המשיחי, סבת המרידות ברומי, כידוע, לא הטעים דבר זה); וחוץ מזה, לא יכלו לראות כהן־גדול צדוקי ושופך דם. כל אלה גרמו למלחמות פנימיות עצומות. והרעיון המשיחי ביחד עם המלחמות הפנימיות שמו קץ לחלום המלכות־בכפה.

ינאי נלחם בפרושים זמן מרובה. ובהיותו גבור נערץ, ניצח אותם פעם אחר פעם. אבל הרי לא נצחון־אָחיו יכול היה לסַפק את רוחו השואף לכבושים. ולפיכך נסה פעם אחר פעם לבקש שלום — אבל לשוא. פעם אחת נסה, לאחר אחד מנצחונותיו דוקא (מלחמות, א׳, ד׳, ד׳), להשלים עם עַמו. הוא שלח לשאול: מה התנאים, שבהם מוכן העם להשלים עמו, ומה הפרושים דורשים ממנו? — ועל זה באה תשובה קצרה:

— את מיתתו! (קדמוניות, י״ג, י״ג, ה׳; מלחמות, א׳, ד׳, ד׳).

גדולה כל־כך היתה השנאה, ששנאו אותו קנאי־הדת הללו — הדת, שנעשתה מדיניות!

לסוף עשו הקנאים שבפרושים מעשה נורא, שאין לו כפרה: הם קראו לעזרה את דימטריוס השלישי אֶבקירוס מלך־סוריה. ודאי הבטיחו לו לשעבד את יהודה לסוריה, כמו שהיה עד החשמונאים. יהודים כשרים קוראים אחד מיורשי־יורשיו של אנטיוכוס אֶפיפאַנס לעזרה נגד אחד מבני־בניו של מתתיהו חשמונאי! זהו בגד ומעל במולדת, שקשה למצוא לה התנצלות! — אכן כך עשו האצילים הצרפתיים בימי המהפכה הגדולה, וכך עשו הרֵיאַקציונרים הרוסיים בזמננו, כשהסיתו את הצרפתים והאנגלים במולדתם הבולשֶוויסטית. משום כבודם של הפרושים יש לחשוב, שלא ראשי־הפרושים כיהודה בן טבאי ושמעון בן שטח עשו כך, אלא דימאַגוגים, שהתכסו בטלית של פרושיות, — אותם ה„צבועים", ש„דומים לפרושים" ושהם „מבקשים שכר כפינחס", הקנאי בן הקנאי, אבות־אבות־הקנאים, שמהם הזהיר ינאי את אשתו קודם פטירתו (סוטה, כ״ב, ע״ב). אפילו שונא־הפרושים, אֶדואַרד מאיר (Urspr. u. Anf. d. Chr., II, 309—310), אינו מיַחס את הבגידה לפרושים בכלל, אלא למין מיוחד של פרושים־קנאים. אותם נפגוש עוד במחנהו של פומפיוס מבקשים לבטל את מלכות בית־חשמונאי ולהחזיר לקדמותו את המצב בימי בית־תלמי ובית־סיליקוס — עם כהן־גדול משועבד לרומי במקום למצרים וסוריה. ואותם עוד נפגוש בחצרו של אבגוסטוס קיסר מתחננים לבטל את מלכות בית־הורדוס ולשעבדם לנציב הרומי

שבסוריה... המעשה הנורא של קנאי־הפרושים נעשה לערך בשנת 88 קודם ספה"נ.

דימטריוס אֶבקירוס לא סֵרב הרבה, כמובן, ומהר לבוא ליהודה. על החיל הסורי נספחו יהודים הרבה, יהודים מורדים במלכם ובוגדים במולדתם, עד שנעשה חילו של אֶבקירוס חיל כבד של 40,000 רגלים וגם 3,000 פרשים; בעוד שהיו לינאי אך 6,200 (לפי קדמוניות, י"ג, י"ד, א', ולפי מלחמות, א' ד', ה' — 8,000) רגלים שכירים וגם 20,000 (ולפי מלחמות — רק 10,000) רגלים יהודיים, שנשארו נאמנים למלכם, ואך 1,000 פרשים. שני הצדדים נהלו תעמולה גדולה בין החיילים: אֶבקירוס נסה למשוך על צדו את השכירים היוונים של ינאי, וינאי — את היהודים שבחילו של אֶבקירוס, — אך לשוא! — על־יד שכם התנגשו שתי המחנות, ואף־על־פי שנלחם ינאי כארי והכה לא מעט מן החיילים הסוריים והיהודיים הנלווים אליהם, סוף־סוף לא היה יכול לעמוד בפני החַיל העצום הרבה משֶלו וברח אל ההרים עם שרידי־חילו. אבל אז קרה דבר טבעי אצל אומה, שעדיין לא אִבדה את כל חושה המדיני הבריא: היהודים שבחילו של אֶבקירוס התחרטו על מה שעשו למלכם; וצר נעשה להם על אבדן־החירות ועל המלך הגבור מבית־החשמונאים, יוצרי חירות זו. ומיד עברו 6,000 יהודים מחילו של דימטריוס אל חילו של ינאי. אֶבקירוס, שהנצחון עלה לו במחיר גדול ושפחד גם מעבדת מלך ערב לאחר שינאי נתן לעבדת זה את המדינות המואביות והגלעדיות והערביות, שכבש ינאי קודם לכן, כדי שיהא עבדת על צדו, — נסוג אחור וחזר לארצו (קדמוניות, י"ג, י"ד, ב'). ואולם היהודים המורדים והקנאים הלוהטים הוסיפו להלחם במלכם אף לאחר שנשארו לבדם. ינאי הכה אותם במערכה גלויה. אז נסוגו אחור לעיר הבלתי־ידועה, בית־הומה (Βαιθόμη, לפי קדמוניות, י"ג, י"ד, ב') או בית־מסלה (Βεμεσέλη, Βεμέσελις, לפי מלחמות, א', ד', ו'). שם התבצרו גדולי־המורדים. ינאי צָר על העיר וכבש אותה. אז תפס את גדולי־המורדים והוליכם לירושלים, ושם צוה לצלבם במספר 800 איש, לאחר ששחט לעיניהם את נשיהם ובניהם, באמצע־העיר, ובאותה שעה ובאותו מקום עשה משתה לפילגשיו, והוא והן זללו וסבאו והתענגו על עינוייהם המאוֻמים של הנצלבים! — על אכזריותו זו קראו לו היהודים בשם ה„תראקי" (Θρακίδας), כלומר הרצחן. ומעשה נורא זה הפחיד כל־כך את מתנגדיו, עד שברחו מיהודה במספר 8,000 איש ולא חזרו למולדתם כל ימיו של אלכסנדר ינאי. כך מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, י"ג, ה'—י"ד, כ'; מלחמות, א', ד', ה'—ו').

גם בתלמוד נשאר זכר מן המעשים הללו. שם נזכר (בהוצאת־התלמוד בלא צֶנזורה), שינאי הרג את החכמים („כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן", סוטה, מ"ז ע"ב; „כשֶׁיָּרד ינאי המלך להרוג את חכמים", סנהדרין, ק"ז ע"ב) ושגדולי חכמי־ישראל, יהושע בן פרחיה ושמעון בן שָׁטח, ברחו מפניו. בדבר יהודה בן טבאי, בן־זוגו של שמעון בן שטח (אבות, פ"א, מ"ח), אנו

מוצאים, שבני־ירושלים רצו לַמנותו נשיא, ועל-כן ברח לאלכסנדריה (ירוש׳, חגיגה, פ״ב, ה״ב); וודאי, הטעם הוא — רדיפת־הפרושים, שבסבתה נעשתה הנשיאות מסוכנת. ובדבר שמעון בן שטח חברו, שלפי התלמוד, היה אחיה של המלכה אשת ינאי, יש לנו אגדה נאה (איני יודע, מה הם „הטעם המשונה והמוסריות המשונה גם היא", שמצא בה שירר, 280—279, 1[4]), ששמעון בן שטח ברח מפני ינאי מפני שפדה שמעון 300 נזירים מקרבן על־ידי מה שהציע לינאי לתת כסף לקרבנות בשביל 150 נזירים ואף הוא, שמעון, יפדה נזירים במספר כזה, — ולסוף נודע לינאי, ששמעון בן שטח לא קנה להם קרבנות כלל ורק פיטר 150 נזירים מקרבנות. ושמעון חזר לינאי על־פי בקשתם של שליחי־הפרתיים, ואז בֵרר לינאי, שעשה כהוגן: ינאי נתן מכספו, והוא — מתורתו. אף יָשב בין המלך והמלכה, על־פי הכתוב בספר בן־סירא: „סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך". וכשהציעו לפניו לברך, בֵּרך באופן משונה: „ב־ך על המזון, שאכל ינאי וחבריו", שהרי הוא לא אכל; ואך לאחר שנתנו לו לאכול, אמר: „ברוך שאכלנו" (ירוש׳, נזיר, פ״ה, ה״ג, וברכות, פ״ה, ה״ב; ב״ר, פצ״א; קה״ר, עה״כ; טובה חכמה). כמובן, אין כל אלה אלא דברי־אגדה, והדבר ההיסטורי היחידי, שיֵש להוציא מהם, הוא — שלא היה שלום בין ינאי ובין שמעון בן שטח ושמפני חמת־המלך הוכרח שמעון לברוח, כמו שברחו גם יהושע בן פרחיה (בתחילת המרידה בינאי) ויהודה בן טבאי (לאחר הכנעת המורדים).

ואולם גם ספוריו של יוסף בן מתתיהו בדבר מעשי־אכזריותו של ינאי אינם אלא דברי־אגדה. ראשית, המספר 800 של הנצלבים והמספר 8,000 של הנמלטים חשודים הם (פי עשרה בדיוק הם הנמלטים על הנצלבים!); שנית, הצליבה אינה מענשי־ישראל ועד שלטון הרומיים ביהודה לא נודעה מיתה אכזריה זו בישראל כלל; ושלישית, השם „תראקי", שבו קראו היהודים לינאי, לדבריו של יוסף בן מתתיהו, משונה הוא ביותר בפי יהודים וכבר נתחבט בו גריץ (III, 1[5], 129, Anm. 5). יוסף שאב את כל דבריו על ינאי ממקורות פרושיים, ששנאו את בית־חשמונאי על חולוניותו, וביהוד ממקורות יווניים, שהיו צוררים לישראל בכלל ולינאי בפרט על שכבשו והרסו את ערי־התרבות היווניות שבארץ־ישראל, כמבואר למעלה. ולפיכך בדו על ינאי (כמו על יהודה אריסטובלוס אחיו) עלילות שונות ויחסו לו מעשים אכזרים ביותר. שהוא התנקם בפרושים, שמֵרדו את חייו וגרמו לו לאַבד לזמן ידוע את פרי נצחונותיו הגדולים בעבר־הירדן, — בזה אין ספק. יוסף בן מתתיהו עצמו מצדו מצדיקו ומתנצל בעדו על מה שעשה לפרושים (קדמוניות, י״ג, י״ד, ב׳). אבל שיצלוב (מיתה משונה, שקבלו הרומיים מקרת־חדשה) 800 פרושים וישחט את נשיהם ובניהם לעיניהם ובאותה שעה יתעלס באהבים במשתה־היין עם זונות, — לזה לא היה מוכשר מלך־יהודה וכהן־גדול מבית־חשמונאי, יהא מי שיהיה! — אילו היה כך, לא היה העם מסור להחשמונאים

בכל לבו ונפשו ולא היה שופך את דמיו כמים בעד כל מי שהיתה טפת־דם חשמונאית אחת נוזלת בעורקיו מימי פומפיוס ועד החורבן השני, כמו שנראה בשיעורים הבאים.

---

§ 26. מלהמותיו וכבושיו האחרונים של ינאי ומיתתו.

בפנים־הארץ הונח לינאי מאויביו הפרושים. ואולם יהודה הנחלשת על־ידי מלחמת־האזרחים כמעט היתה לשלל למלכי סוריה וערב. כשיצא מלך־סוריה, אנטיוכוס הי״ב דיוניסוס, למלחמה על מלך־ערב, התפרץ בדרך־הילוכו אל תוך יהודה. ינאי הנחליש לא היה בכחו לצאת נגדו במערכה גלויה, וכדי לעכבו חפר חפירה עמוקה ובנה חֵל (τεῖχος) מבוצר על־ידי מגדלי־עץ לאורך כל הדרך מיפו עד כפר־סבא, שנקראה אחר־כך אנטיפטרים (כיום תחנת ראש־העין ומושבה עברית קטנה בשם העברי העתיק בקרבת פתח־תקוה). ואולם אנטיוכוס שרף את המגדלים והרס את החֵל ועבר לדרכו לערב. שם נהרג במלחמה עם חרתת מלך־ערב — וחרתת נעשה גם מלך־דמשק. אז התנפל חרתת מצדו על יהודה לכבשה: ינאי נראה לו מסוכן מפני שאף הוא שאף לרשת את סוריה... ינאי יצא לקראתו למלחמה. על־יד חָדִיד, מזרחית ללוד (עיין למעלה, § 10), נפגשו שתי המחנות — וחרתת נִצח את ינאי. ואולם הנצחון לא היה גדול, כנראה (או לא היה נצחון כלל והמקורות היווניים בדו נצחון זה, כדרכם ביחס ליהודים), וחרתת השלים עם ינאי, ודאי, לאחר שהלה הסתלק מתביעות על סוריה — ועזב את יהודה. עוד פעם היתה המלוכה נכונה בידי ינאי.

אז מצא ינאי שעת־כושר לבצע את מחשבתו: לכבוש בארץ־ישראל גופה כמעט כל מה שלא נכבש עד אז. כי טיגראנֵס מלך־ארמניה נעשה אז גם מלך־דמשק וגרש משם את אנטיוכוס הי״ג אֶבסיביוס, בן אנטיוכוס קוזיקנוס, שנסתבך במלחמה עם חרתת, — ושלשתם לא יכלו לעכב את כבושיו של ינאי. מאחר שיהודה המערבית, שומרון והגליל היו תחת ידו, שם פניו אל — עבר־הירדן. במשך שלש שנים נלחם ינאי בעבר־הירדן (לערך 83—80). מתחילה החזיר לעצמו את כל ערי מואב, גלעד וחורן (הערביים החזיקו במדינה האחרונה, ועל־כן נחשבו ערי־חורן לערים ערביות), שמסר לעבדת מלך־ערב בצר לו, בשעה שנלחמו בו הפרושים. אחר־כך שם פניו אל שאר ערי עבר־הירדן וכבש את הערים היווניות, שנוסדו בארץ־ישראל ברובן על־ידי אלכסנדר מוקדון ויורשיו ונכנסו לתוך הדיקאפולים (ברית „עשר־הערים") המפורסמת (עיין על הערים הללו ומיסדיהן: G. Hölscher, Palästina in d. persischen u. hellenistischen Zeit, SS. 58—66). הוא כבש את דיון, פֶּחָל („חמתא דפחל", ירושלמי, שביעית, פ״ו, ה״א, ביוונית Πέλλα), גֶּרֶש (מדרש שמואל, פל״ב, הוצאת־בובר, עמ׳ 140, ושם, פ״ל, עמ׳ 136, בטעות „גדש", וביוונית Γέρασα), גולן (גם „גבלן" ו„גבלונה"

במדינת־גולן, עיין י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, III, 36), סילוקיה (,ח׳רבת סלוקיה׳, בפלך קניטרה, בין ים־כנרת ובין ים־סומכי או ימה של חילתא, ,בחרת אל־חולה׳ של עכשיו, מה שחושבים בטעות ל,מי־מרום׳), ולסוף — את העיר המבוצרת מטבעה גַמָּלָה (משנה, ערכין, פ״ט, מ״ו; בבלי, שם, ל״ב, ע״א וע״ב; ,גמלא בגליל׳, תוספתא, מכות, ג׳ [ב׳], ב׳; בירושלמי, שם, פ״ב, ה״ז: ,גמלה׳ בה״א; ,תל־אל־אהדיב׳ של עכשיו, מעבר לנהר אל־רוקאד), שנקראה כך מפני שהתרוממה על הר זקוף כחטוטרת של גמל, ואת בית־ירח או אריח (תוספתא, כלאים, א׳, ג׳; ירושלמי, שם, פ״א, ה״ד; שם, מגילה, פ״א, ה״א; ספרי, במדבר, קל״א, הוצאת ר״מ איש־שלום, מ״ח, ע״ב, הוצאת ח״ש הורוויץ, עמ׳ 171; ב״ר, פצ״ד ופצ״ח; מדרש שמואל, פ״ל ופל״ח, הוצאת־בובר, עמ׳ 136, 140), ,ח׳רבת אל־כרך׳ של עכשיו, בקרבת הַחַוה דגניה, במקום שהירדן יוצא מן הכנרת, Philoteria (עיין ש. קליין, ארץ־ישראל, עמ׳ 65, והערות, עמ׳ 124 — 125; Dalman, Orte und Wege Jesu, 2. Aufl., Gütersloh 1921, S. 60; L. Sukenik, The Ancient City of Philoteria, Journal of Palestine Oriental Society, II, 101—109, — כל אלה הם נגד דעתו של הילשר, בספרו הנז׳, עמ׳ 65, ש,פילוטריה׳ היא ,גמלה׳). — תושביהן של כל הערים הללו נתיהדו, ברצון או מאונס. פחל, שתושביה לא רצו להתגייר, נהרסה עד היסוד. וכשחזר ינאי המלך לאחר שלש שנים ממלחמותיו הארוכות והקשות מעוטר בעטרת־נצחון, קבל העם אותו הפעם בתרועה ובכבוד גדול. העם לא פקד עליו אפילו מה שלא שימש בכהונה גדולה אף ביום־הכפורים במשך זמן מרובה כזה ושימש הסגן תחתיו. העם כורע ברך רק לפני המנצח...

אחר־כך חלה המלך, שלש שנים קודם מיתתו (ובכן — בשנת 79), בקדחת רביעית, כמו שאומר יוסף בן מתתיהו, ,מתוך שכרון׳ (וכי לא יותר טבעי הוא הדבר, שהמלחמות הממושכות והטלטולים במחנות במקומות של בצות גרמו, שיָחלה בקדחת?). אבל גבור־מלחמה היה ינאי באותה מדה, שאפילו בימי־מחלתו הוסיף להלחם לשם כבוש. על־יד מבצר ארגוב או רָגָב (Ῥάγαβα), שהיה לו ערך לא רק בתור מקף עיר עשירה בשמן (משנה, מנחות, פ״ח, מ״ג: ,שניה לה׳ — ל,תקועה׳, שהיא ,אלפא לשמן׳ — רגב בעבר־הירדן׳), אלא גם בתור מקום של מכרה־ברזל (עיין על זה: G. Dalman, Palästina-Jahrbuch, IX, 68, 1913), תקפה עליו מחלתו. אשתו המלכה ראתה, שקרוב קצו, והתחילה בוכה: הרי העם שונא לבעלה, ומה יהא בסופה ובסוף ילדיה? — על זה השיב ינאי הגוסס, שקודם כל צריכה היא להסתיר את מיתתו כל עוד שלא נכבשה העיר הנצורה. וכשתשוב לירושלים מעוטרת בזֵר־נצחון, תעשה הנחות לפרושים; ובזה תקנה את לבם. וביחד עם זה תמסור להם את גופתו של אויבם המֶלך לעשות בה כטוב בעיניהם, — ובוודאי לא יתנקמו במלך הצדוקי לאחר מיתה, ראשית, משום שיקבלו פיוס וריצוי, ושנית, משום כבודה של

המלכה המסורה להם. המלכה עשתה כעצתו המחוכמת של ינאי — והפרושים קברו את ינאי בכבוד גדול. כי, אמנם, הפרושים שינו את דעתם על ינאי לאחר פטירתו. הוא מת בן 49 שנים לאחר שמלך 27 שנים, ונקבר בכבוד גדול (קברו נזכר במלחמות, ה׳, ז׳, ג׳, ויש יסוד לחשוב, שזהו מה שקוראים עכשיו חצר־המטרה, בקרבת שער־דמשק, עיין: י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ׳ קל״ה—קל״ו). כך מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ג, ט״ו, ה׳—ט״ז, א׳).

אף מדברים אלה נודף ריח של ספור־אגדה. הגרעין ההיסטורי שבדבר הוא — שהמלכה לא פרסמה את מיתתו של המלך עד לאחר כבוש העיר הנצורה, כדי שלא לרַפות את ידי החיילים, והודיעה לפרושים, שקודם מיתתו נתחרט ינאי על יחסו השלילי אליהם, — וינאי המנצח נקבר בכבוד גדול. הידיעה של הביאור למגילת־תענית (שהוא מאוחר בזמן), שהפרושים עשו את יום־מותו של ינאי (ב׳ שבט) יום־טוב (מגילת־תענית, פי״א), אין לה יסוד היסטורי, שהרי נתערבבו בה ינאי והורדוס (נגד גריץ, 571 ,2^5 ,III). שבזמן ידוע יעץ ינאי לאשתו להתקרב אל הפרושים — דבר זה מרומז גם בתלמוד: „אמר לה ינאי מלכא (המלך) לדביתהו (לאשתו): אל תתייראי מן הפרושים ולא ממי שאינם פרושים, אלא מן הצבועים, שדומים לפרושים, שמעשיהם כמעשי זמרי ומבקשים שכר כפינחס" (סוטה, כ״ב ע״ב). כמה מחוכם וכמה נאה הוא בטוי שנון זה! — אפשר, שבאמת הכיר ינאי קודם פטירתו, שלא הפרושים האמתיים רדפוהו, אלא הצבועים שבהם והקנאים הקיצוניים, שעושים עצמם כ„פינחס" הקנאי. ואף הכשרים שבפרושים הכירו, שסוף־סוף מלך גדול וחכם היה חשמונאי זה בכל חסרונותיו וגדולות עשה לעמו. סוף־סוף ראו, שכל כוונתו לא היתה אלא להועיל לעמו ולארצו. את כל הערים שכבש יָהַד. בימי־המרידה בקש שלום אפילו בשעה שניצח את אויביו הפנימיים. שום מפלה במלחמותיו עם הנכרים לא גרמה לעבדות חדשה של יהודה: תמיד מצא דרך דיפלומאַטית לצאת מן המצר — ולהוסיף כבושים חדשים. כשהרג עבדו של ינאי אדם בא ינאי לסנהדריה לעמוד בשעת בירור־הדין (סנהדרין, י״ט, ע״א וע״ב). ואפילו תורה כתב ינאי הצדוקי ובה הרבה אותיות של זהב, — מה שאפשר רק למלך עשיר שכמותו: „מעשה בתורתו של אלכסנדרוס, שהיו כל אזכרותיה כתובות בזהב, ובא מעשה לפני הכמים ואמרו: תִגָנֵז" (מסכת־סופרים, א׳, ט׳ — נגד הנוסח „תורתן של אלכסנדריים" שבמסכת ספר־תורה, „מסכתות קטנות ירושלמיות", הוצאת רפאל קירכהיים, ונגד גריץ, 1^5 ,III, 133—134, Anm. 4). לבו לא היה רחוק, איפוא, אף מן היהדות האדוקה. ולאחר מיתה לא קשה להכיר בזה אף להקנאים שבפרושים, ש„מבקשים שכר כפינחס".

§ 27. התוצאות המדיניות, הכלכליות והרוחניות של מלכות-ינאי.

אכן, מלך גדול היה יונתן בן יוחנן (ינאי אלכסנדר)! הוא השלים מה שהתחיל יונתן בן מתתיהו ומה שהמשיך שמעון אחיו וביחוד יוחנן הורקנוס, אביו של ינאי. עדיין לא הוערך כל ערכם הגדול של כבושי-ינאי (עיין עליהם בפרטות: Hölscher, Palästina in d. pers. u. hellen. Zeit, SS. 90—92). כל ערי־החוף, מעכו עד גבול־מצרים (גם רינוקורורה, מדרום לרפיח), נעשו ערים ישראליות. בצפון הגיעה מלכותו עד סיליקיה, לא רחוק מים־סומכי. בידו היתה ה„דיקאפולים" כולה (זולת, אפשר, רבת בני־עמון — פילאדֶלפיה). בית־שאן (סקו'תופולים), גדר, סוסיתא (היפוס), דיון, פֶּחָל (פֶּלָה), גרש, אָבֵל (Ἄβιλα" — ודאי אבל־השיטים, במדבר, ל"ג, מ"ט, להבדיל מאבל בית מעכה שבצפון הרחוק), קְנָת (Καναθά, אל־קַנַוַאת בחַוְרָן), ועוד, היו תחת שלטונו. בעבר־הירדן היו בידו הבשן, הגולן, החַוְרָן, הארגוב (טרַכונה), הגלעד, מואב וכמעט כל ארץ עמון; בדרום (בנגב־יהודה) הגיע עד באר־שבע. באמת, „מדן ועד באר־שבע", הוא משל על ערים עשירות ומסחריות כרפיח, עזה, אנתידון, אשדוד, יבנה, גזר, יפו, ארשוף (אפולוניה), חילת־שור (מגדל־אסטרטון), דאר, עכו, בית־ירח (פילוטריה), גולן (גבלון), גמלה, סילוקיה, פֶּחל, חשבון, מידבא, חורונַים, עגלַים, צוער, רבת־מואב, עשתרות־קרנים (רָפַנה), אדורַיִם ומרישה. למרות כל התנגדותו של שירֶר, יש יסוד לחשוב, שגם אשקלון היתה זמן ידוע בידו: אילמלא כן, לא היתה המשנה (סנהדרין, פ"ו, מ"ד) מספרת, ש„שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון" דוקה (אף אם עשה כך שמעון בן מתתיהו, עיין להלן, § 29). על כל הערים הללו אפשר להמליץ את הכתוב: „צוה ה' ליעקב סביביו צריו". אפילו ירושלים גופה היתה מוקפת זֵר של ערים יווניות (יבנה, אשדוד, יפו, גזר, ועוד). הערים היותר עשירות בארץ־ישראל היו ערים לא־יהודיות. בארץ־ישראל גופה, אפילו ביהודה עצמה, נהפכה נחלת־ישראל לזרים! אילו היה מצב זה נמשך והולך, אין ספק בדבר, שהיהדות היתה נשארת דת של קרן־זוית ולא היתה יוצאת לאויר העולם התרבותי הרחב: יותר קרוב לוודאי, שהיתה נבלעת בין היוונים, הסורים, הכנענים והערביים המרובים. עד אלכסנדר ינאי, אָביו ואָחיו היה הגליל — „גליל-הגויים" פחות או יותר, עבר־הירדן — יותר יווני מיהודי, שומרון היתה „רצועה מפסקת של כותים", אדום היתה אלילית, וביהודה גופה היו הערים היותר השובות במובן המסחרי — ליוונים. ינאי, יותר מאביו ואבי־אביו ואָחיו, שם קץ למצב נורא זה, שקָם על־ידי חורבן־שומרון בימי סנחריב ועל־ידי חורבן־ירושלים בימי נבוכדראצר, וביחוד בימי גלות־בבל. כל ארץ־ישראל נעשתה על־ידו יהודית. מעשה־האונס, שעשה כשהכריח את הגויים הנכבשים להִמול ולהתגייר, הוא מכוער מאד בעינינו, ביחוד כשאנו זוכרים, שמעשה זה נעשה

על־ידי בית־מלכות, שקָם אך ורק מתוך מלחמה לשם חירות־הדת. אבל הכרח היסטורי היה כאן, כהכרח של עזרא ונחמיה בשעתם לגריש את הנשים הנכריות. אילמלא היה ינאי עושה כך, היו היהודים נישארים מיעוט במספר ובהשפעה בתוך המון־האליליים — והיהדות סוף־סוף היתה נבלעת באלילות. אילמלא גִיוּר הגליל, לא היתה הנצרות באה לעולם; ואם אֶדוּאַרד מאיר (Ursprung und Anfänge des Christentums, II, 279—282) מדבר על מלכות בית־חשמונאי, כמומסֶן והילשר, שיָצאו בעקבות אסטרַבון, כעל „מלכת־שודדים" (Raubstaat) ומאשים בהריסות ערי־התרבות היווניות את „רוחו של ספר־דברים", — ראוי היה לו לחשוב גם על הנצרות היקרה לו: אם היתה היא באה לעולם בלא „מלכות־שודדים" זו. אילמלא כבוש ערי־החוף, לא היו היהודים נעשים כח מסחרי, כח כלכלי בעולם, — והרי בלא כח כזה, בכח רוחני בלבד, אי־אפשר לה לאומה להתרבות ולהתפשט ולהשפיע גם במובן הרוחני. ומתוך הכרח היסטורי — הכרח מעציב מאד כשהוא לעצמו — אנוס היה ינאי להחריב ערים כפֶּחֶל, למשל, שיושביהן לא הסכימו לקבל עליהן את היהדות. הריסה זו של פרי התרבות היוונית מצערת היא מאד; אבל אי־אפשר היה זולתה. הכרח היה בדבר, שלכל הפחות, בערי ארץ־ישראל החשיבות ביותר במובן המסחרי והתרבותי יהיו היהודים הרוב. אילמלא כן, היתה השפעתם — אפס. ונוסף על זה, במשך 400 שנה, מימי שיבת־ציון ואילך, נתרבו האוכלסים היהודיים ולא היה להם עוד מקום במדינה הקטנה, שיָשבו בה עד ימי־החשמונאים. הם הוכרחו, איפוא, לנדוד לארצות אחרות: למצרים, לבבל, לאסיה הקטנה, ואפילו ליוון. היתכן, שבמדינות, ששָם „ארץ־ישראל" נקרא עליהן וכבר היו לישראל בימי דוד ושלמה, אחאב וירבעם השני ויאשיהו, יֵשבו זרים ואויבים? — הכרח כלכלי ביחד עם תביעה היסטורית היו כאן, תביעה, שהיתה מיוסדת על התנ"ך ועל תולדות־ישראל, ומפני־כן מושרשת היתה בהכרתה של האומה; ואלכסנדר ינאי מִלא אחר הכרח כלכלי זה ואחר תביעה היסטורית זו כאחת. ובזה היטיב גם ליהדות הרוחנית במדה, שלא עלתה, אפשר, על דעתו: הוא הציל אותה מכליון חרוץ או מהתנוונות אִטית והִטָמְעות בתוך הגויים העשירים והתקיפים. ועל זה היה שמו ראוי להזכר לברכה הרבה יותר משֶהוא נזכר בתלמוד מצד אחד ובספריו של יוסף בן מתתיהו מצד שני. כזה כן אלה מציירים אותו בתור מרצח; ויוסף רואה בו אף שכור ורועה־זונות. אבל מלך מסור להרחבת גבולי־ארצו והפצת אמונת־עמו במדה כזו אי־אפשר שיהיה רוצח ושכור ונואף פשוט! אכזריות וגם חמדת־תענוגות אפשר שתהא במלך כזה: כל לוחם ומנצח יש בו אכזריות ותאוות עזות. אבל רצחנות והוללות ממין שמספרים על ינאי אי־אפשר שתהיה באדם, שכל ימיו אינם אלא שורה ארוכה של מלחמות מבית ומבחוץ ושעד נשימתו האחרונה דאג לטובת עמו וארצו. מה שדִבֵּר שלום להפרושים לאחר שניצח אותם ומה שאמר קודם פטירתו לאשתו מראים

גם־כן, שהיו בו גודל־נפש ובינה יתֵרה. התלמוד הכיר בזה בלי משים, ולא לחנם קרא לכל מלכי־החשמונאים בשם „ינאי". ואף יוסף בן מתתיהו הכיר בזה; ובעוד שעל־פי שני מקורותיו לתולדות מלכות־ינאי, המקור היווני הצורר למלך ההורס את ערי־היוונים והמקור הפרושי הצורר להמלך הצדוקי, מוכרח יוסף לתאר את ינאי בצבעים שחורים, יוסף עצמו מצדד בזכותו. העובדות של ימי־מלכותו מדברות בעדו.

כי, מלבד להרחבת־הגבולות, דאג גם לבצרון־הממלכה. הוא בנה את מצודת מכוור (מכוּר) או מכבר (מכמר), ביוונית Μαχαιροῦς, על הגבול הדרומי של עבר־הירדן, לצד ערב (עיין עליו בפרטות: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 251—252). וכמעט ברור הדבר, שהוא הוא שבנה על החוף המערבי של ים־המלח, לא רחוק מעין־גדי (על־יד ואַדי סיאַל), גם את המבצר החזק בעל השם העברי מְצָדָה (מַסָדָה), שיוסף בן מתתיהו מיַחס את יסודו ליונתן הכהן הגדול (מלחמות, ז', ח', ג') בטעות, שהרי גבול־ממשלתו של יונתן בן מתתיהו לא הגיע עד מצדה כלל: נתחלף לו ליוסף, לדעתי, יונתן־ינאי ביונתן בן מתתיהו, ששניהם כהנים גדולים היו; וכבר ראינו, שמתחילה היה גם ינאי חורת על מטבעותיו בעברית „יונתן כהן גדול" בלבד. גוסטאב הילשר (Hölscher, Palästina in der pers. u. hellenist. Zeit, SS. 92—93), שמייחס את מצדה ליוחנן הורקנוס (לדעתו, נתחלף ליוסף „יוחנן כה"ג" ב„יונתן כה"ג"), יִחֵס לינאי – ולא ליוחנן הורקנוס – את המבצר הורקניה, שלדעתו, נמצא בקרבת חשבון, אפשר, במקום ה„טירה" או ה„בירה" של טוביה (הורקנוס בן טוביה), ובכל אופן בקרבתה. וכמו־כן מיחס לו הילשר את המבצר אלכסנדריון על הר סרטבה, „קרון סרטבה" היום, סמוך לעמק־הירדן, מצפון ליריחו, מזרחית־דרומית לשכם; ואולם לדעתו של ש. קליין (ארץ־ישראל, עמ' 13, 34, 113), נבנה מבצר זה על־ידי שלומציון אלכסנדרה המלכה, ועל־כן נקרא ביוונית על שמה „אלכסנדריון" ובעברית, גם־כן על שמה, „שלומי" (תוספתא, בכורות, ז', ג'; ירושלמי, בבא בתרא, פ"ג, ה"ג). על כל פנים, הֵגן אלכסנדר ינאי במבצרים חזקים על יהודה מצד מואב ועמון, עֲרָב ושומרון.—ובוודאי בנה אלכסנדר ינאי ולא אביו גם את ארמון־החשמונאים עם מראהו הנהדר על העיר ועל המקדש (עיין למעלה, § 18). ואף הבנין יְשַר־הזויות שבחברון, שנקרא בשם „מערת־המכפלה" וכבר נזכר ב„ספר־היובלים" וב„צוואות י"ב שבטים" (עיין: F. M. Abel, La Maison d' Abraham á Hebron, Journal of Palestine Oriental Society, I, 138—142), נבנה על ידי אלכסנדר ינאי (E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, V, 275, note 2)[1]. ואף הקברים המצוינים ביותר שמסביב לירושלים, שהיהודים

[1]) ואולם, אם Χαφεναθά (חשמ"א, י"ב, ל"ז) היא „כפילתאי"—תרגום „מערת־המכפלה" בארמית, אז בנה אותה יונתן בן מתתיהו (עיין: A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian. 2-te Aufil., Stutgart 1906, S. 324).

קוראים להם: „קברות־הסנהדרין" (בקרבת השכונה היהודית־הבוכארית „רחובות") ו„קבר־זכריה", „בית־החפשית" (קברות הכהנים לבית חֵזיר) ו„יד־אבשלום" (בנחל־קדרון), הם מאותו זמן (Renan, p. 129; ועיין על קברים אלה: יוסף קלוזנר, עולם מתהוה, אודיסה תרע"ה, עמ' 252—254). ואת „קברו של יוחנן כהן גדול", שכבר נזכר שתי פעמים (למעלה, §§ 18, 22), בנה בוודאי אלכסנדר ינאי בנו, שהרי יהודה אריסטובלוס מָלך רק שנה אחת והיה חולני כל ימי־מלכותו הקצרים.

וחוץ מבניני־אמנות עשה ינאי גם כלי־אמנות—עד כמה שאפשר היה דבר זה למלך ביהודה. פסלים ומצבות־אדם לא היה יכול לעשות: הקנאים בימי־החשמונאים דוקה הקפידו על דבר זה ביותר. אבל הוא צוה לעשות גפן של זהב במשקל 500 ככר. גפן זו היתה מעשה־ידי־אמן, והיתה דומה לגן שלם (κῆπος), באופן שקראו לה בשם „מחמד־עין" (τερπωλή). גפן זו ראה אסטרַבון בעיניו ברומי בהיכל יופיטר הקפיטוליני והיה חרות עליה: Ἀλεξάνδρου τοῦ τῶν Ἰουδαίων βασιλέως (לאלכסנדר מלך היהודים), ואותה נתן אריסטובלוס, בנו של אלכסנדר ינאי, מתנה לפומפיוס (קדמוניות, יד, ג', א'; עיין להלן, § 33, ועיין גם־כן: י. קלוזנר, בימי בית־שני, עמ' קמ"ד—קמ"ה). ומי יודע, כמה מעשי־אמנות אחרים עשה ינאי בימי־מלכותו, אלא שלא נזכרו במקרה במקורות היווניים, והמקורות העבריים הלא אבדו כמעט כולם.

במובן הרוחני לא נעשה בימיו של ינאי הרבה. ראשית, לא היתה בכ"ז ימי־מלכותו שנה אחת של מנוחה ושלוה גמורה, וכבר אמר הרומי: Inter arma silent musae (לקול כלי־הזין משתַתקות בנות־השיר); ושנית, הצדוקים, שעמדו בראש ההנהגה, דאגו יותר לחיים המדיניים והחברותיים החיצונים משֶדאגו לחיי־הרוח הפנימיים. רוב תקנותיו של שמעון בן שטח ודאי שהן מתיחסות לשנות־מלכותה של יורשת־כסאו של ינאי. אף־על־פי־כן, חלק הגון מן הספרים, שאדבר עליהם בשעור הבא, נתחברו בימיו של ינאי. אבל די להזכיר, שינַאי הציל את היהדות כולה מהתנוונות וכליה. בשאיפותיו המדיניות העצומות השיג תוצאות רוחניות ממילא: עשה מיהדות של קרן־זוית — יהדות חזקה ושואפת להתפשטות, יודעת למשול בארץ רחבה־בערך ומוכשרת להתחרות עם האמונה והתרבות של היוונים והסורים, הכנענים והערביים.

והתוצאות הכלכליות של מלכות־ינאי חשובות היו אף הן הרבה. מחלוקת היא בין החכמים, אם ספר־אריסטיאַס, שמצייר את התהוותו של תרגום־השבעים, שייך לזמנו של שמעון הצדיק (שירֶר) או לזה של ינאי (הֶרצְפֶלד, ווינדלאנד, ועוד). דעתי נוטה יותר להשקפה האחרונה: ראשית, הגעגועים על המצב התֵיאוקראַטי של יהודה שבספר זה מוכיחים, שנתחבר בזמן שמצב זה עבר לבלי שוב עוד, — וכך היה הדבר בימי ינאי המלך ולא

בימי שמעון הצדיק; ושנית, המחבר נתן לנו כאן ציור כלכלי מארץ־ישראל כולה, ולא מיהודה בלבד, כמו שהיה הדבר טבעי אילו נתחבר הספר בימי שמעון הצדיק (עיין „היסטוריה ישראלית", חלק ראשון, עמ' 260—264, ועיין גם־כן: י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ' ע״ג—ע״ד). על כל פנים, ציור זה מכוון הוא לימי החשמונאים המולכים־בכפה: „מאחר שהארץ גדולה היא ונאה וחלק ממנה, הלא הם המחוזות השייכים להמכונה שומרון והקרובים לארץ האדומיים, ארץ־מישור הוא, והחלק האחר הוא ארץ־הרים, צריך היה העם לעסוק בעבודת־האדמה ובהַשְׁבָּחת־הקרקע בשקידה כדי שתהא להם (לכולם) תבואה מרובה. ועל־ידי כך יש בכל הארץ יבול רב מאד" (אגרת אריסטיאַס, הוצאת ווינדלאַנד, 107). ולהלן: „כי באמת גדולה היגיעה המוּצאת על ידם לשם עבודת־האדמה. כי האדמה נטועה בצפיפות עצי־זית, תבואה וקטנית, וביחד עם זה יש בה גפנים ודבש הרבה; שאר עצי־הפרי והתמרים אינם באים בחשבון בהשתוות אל אלה. כמו־כן יש בה מקנה רב מכל המינים ומרעה טוב בשבילו לרוב. ולפיכך הכירו (היהודים) לנכון, שהארץ דורשת ישוב צפוף, ויסדו ערים וכפרים ביחס נכון של אלו להללו. הרבה מיני בשמים, אבנים טובות וזהב מובאים לארץ על־ידי הערביים. כי היא (ארץ־ישראל) מוכשרת בעת ובעונה אחת גם לעבודת־האדמה וגם למסחר; והעיר (ירושלים) עשירה היא בחפצי־אמנות ולא יחסר בה דבר מכל המובא בדרך־הים. כי יש לה נמַלים טובים ונוחים באשקלון, יפו, עזה וגם בעכו (פטולימאים), שנוסדה על־ידי (תלמי) המלך" (שם, 111—115; ועיין ר' עזריה מן האדומים, מאור־עינים, חלק הדרת־זקנים, הוצאת בן־יעקב, עמ' 36—38). כל זה מוכיח בבירור, שלא רק עבודת־האדמה עמדה אז בארץ־ישראל במעלה עליונה (מה שנראה למטה, § 28, כשנבוא לדבר על מנה של שלומציון המלכה), אלא גם המסחר. הרי כל מגמתו של ינאי בכבוש ערי־החוף לא היתה אלא להמשיך מה שהתחיל שמעון אבי־אביו: לתת לפרי־אדמתם של היהודים מוצא אל הים. לא לחנם היה חרות על המטבעות של אלכסנדר ינאי גם העוגן — הסמל של שלטון־הים (עיין: L. Herzfeld, Handelsgeschichte etc., SS. 76—77). באמת התחילו היהודים להעשות עם של סוחרים — במקום הצוריים והצידוניים לפנים — עִם אלכסנדר ינאי. הוא לא נִתֵּק אותם, כהורדוס בשעתו, מעל עבודת־האדמה, אלא קֵרב אותם גם אל המסחר. ועל־ידי מכירת־היבול הנוחה נעשתה גם עבודת־האדמה מכנסת־רווחים יותר. קודם לכן עסקו במסחר רק היהודים, שעזבו את ארצם והלכו למדינות אחרות (למשל, לאלכסנדריה). עכשיו נעשים היהודים סוחרים גם בארצם. והמסחר מרבה את האוכלסים, כידוע, שהרי המסחר מפרנס מספר יותר גדול של בני־אדם מִשֶׁמְּפַרנסת עבודת־האדמה. ובכן היטיב ינאי לעמו גם מצד זה. אילמלא הפוליטיקה הכלכלית שלו לא היו היהודים נעשים רוב אפילו בארצם. על־ידי הרחבת־גבוליו והאפשרות להוציא את יבולו דרך

גמלים קרובים הוקלו על ישראל מלחמת־הקיום והגידול — והוא נעשה רוב כמעט בכל מחוזות ארץ־ישראל. כמעט אפשר לומר, שעל־ידי כך נעשה מסיעה דתית — אומה. אומה בעלת יצירות רוחניות עולמיות. ובמגבן זה הועיל המלך ה„חולוני" מבית־חשמונאי גם ליהדות הרוחנית — אפשר, שלא מדעתו — יותר מן היותר „רוחניים" במנהיגיה (קלוזנר, בימי בית שני, עמ' ע"א—ע"ו). ולפיכך קשה להעריך את כל ערכה המדיני, הכלכלי והרוחני של מלכות־ינאי, והיחס השלילי אל מלך זה מצד קדמונינו ואחרונינו מעיד רק על אי־התעמקות בדברי־הימים של אותו זמן ועל מגמות תיאולוגיות, שאינן מביאות בחשבון את החיים הארציים ואת מצב הדברים כמו שהם.

---

§ 28. ימי־העמידה: שלום-ציון המלכה (76—67).

כיוחנן הורקנוס אביו, צוה גם אלכסנדר ינאי, שאשתו תהא יורשת־כסאו. אלא שבשעה שצוואתו של יוחנן הורקנוס לא נתקיימה, נתמלאה צוואתו של ינאי בדיוק. אשתו ירשה את כסאו ונעשתה מלכת־יהודה. ומאחר שאשה אינה יכולה לשמש בכהונה גדולה, מִנְּתה לכהן־גדול את הורקנוס בנה הבכור. בדבר זה בלבד קנתה את לבם של הפרושים, שלא יכלו לראות כתר־מלכות וכתר־כהונה על ראש אחד מפני שהמלך מוכרח לעסוק בענינים קשורים בשפיכות־דם וגם להתקרב לעמים נכריים, מה שלא יָאֶה לכהן־גדול. אבל נוסף על זה הלכה המלכה כולה בדרכי־הפרושים.

שמה העברי השלם אינו לא שלומית ולא שַׁלְמָה, כמו שחשבו חכמים שונים, אלא שלום־ציון (שלמציון, — לפי הכתיב החסר, ולא מפני ששם זה ארמי הוא, כמו שההליט Dalman, Jesus—Jeschua, Leipzig 1922, S. 13). ביוונית נמצא שמה העברי (ביחד עם שמה היווני אלכסנדרה) בצורת Σαλώμη וגם Σαλίνα (קדמוניות, י"ג, י"ב, א', עיין הוצאת נִיזֶה, XIII, 320, עמ' 210, הערות לשורה 25). בתלמוד ומדרש נקרא שמה שלמתו (קה"ר, ע"הכ: טובה חכמה), שלמצו (ספרא, בהר, פ"א, הוצאת רא"ה וויס ק"י ע"ב, ולדברי ר' מא"ש בהערה ג' לספרי, דברים, ס' מ"ב, דף ס' ע"א, מנוקד בכ"י אחד: שֶׁלָמְצִי), שלמצה (ויק"ר, פל"ה), שלמינון (ביאור למגילת תענית, פי"א); אבל היותר קרוב לאמת הוא השם שלציון (וגם בשתי מלות: „של ציון", שבת, ט"ז ע"ב, ותענית, כ"ג ע"א, על־פי התוספות, דבור המתחיל: ואמר), — ודוקא שֵׁם זה לא הביא שירֶר (I⁴, 287, Anm. 2), ששיער בצדק, שֶׁשמה העברי היה שלמציון (שלום־ציון, ועל־כן מנוקד בספרא: שֶׁלָמְצִי — שְׁלָמְצִיּוֹן), כשם בתו של הורדוס Σαλαμψιώ (קדמוניות, י"ח, ה', ד'). כי, אמנם, בכתָבות העבריות שעל גבי מצבות, שמצאו בסביבות ירושלים, בא השם שלמציון הרבה פעמים — ותמיד בתור שֵׁם של נשים כהנות (עיין: S. Klein, Jüdisch-Palästinisches Corpus Inscriptionum, Wien 1920, SS. 9, 11—13, 27, 53—54); ובכתובת אחת (שם, עמ' 27,

נומר 66) בא בצד השם העברי „שלמציון" ההעתק היווני Σαλωμη. — השם „שלום־ציון" (שלמציון) הוא דוגמת „שלום־בעל" בצורית ובפונית („סַלַמְבּוֹ" המפורסמת מִפַּרְתְּ־חַדַשְׁתְּ), כמו ש„חנניה" ו„חננאל" מתאימים ל„חַנִּי־בַעַל". וכבר שיערתי, שהשם „בן־ציון" שבמשנה עדויות (פ"ח, מ"ז: „משפחת בית־הצריפה היתה בעבר־הירדן וריחקה בן־ציון בזרוע, ועוד אחרת היתה שם וקירבה בן־ציון בזרוע") היא היא „של ציון" או „שלום־ציון" המלכה, שנשתַּבֵּשׁ שמה לאיזה „בן־ציון" בלתי־ידוע לנו (עיין מה ששיער עליו דירנבורג, משא ארץ־ישראל, עמ' 102, הערה 5): רק למלכה פרושית זו היו הכח והאינטרס לבור גם בעבר־הירדן את המשפחות הכשרות מתוך הפסולות (עיין: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, III, 42, הערה 4, ירושלים תרפ"ג).

קצורו של השם „שלומציון" הוא כנראה, שַׁלְמָה, שלומי, כשם המבצר (מזה נשתַּבֵּשׁ Σαλίνα) או שלמצה, וביוונית—Σαλώμη, כמו שראינו על הכתובת בעלת שתי הלשונות; ולפיכך הביא יוסף בן מתתיהו שם מקוצר זה כמו שהביא את השם המקוצר Ἰαννεῖος במקום השם השלם „יהונתן". ונפלא הדבר: מלכה זו, שהיתה כרוכה כל־כך אחר הפרושים, הוכרחה אף היא לחרות על המטבעות שיצקה — כתובת יוונית: βασιλις Αλεξανδ. (המלכה אלכסנדרה), ומכתובת עברית שעל גבי המטבע היחיד משלה, שיש בידינו, נראית רק אות „ת", שרוב החוקרים רואים בה שריד המלה „מלכת", ולדעת ש. רפאלי — היא שריד מן השם „שלומית" (הוא כותב „שולמית", ש. רפאלי, מטבעות־היהודים, עמ' פ"ח—פ"ט, מטבע נ"א, בלוח ט' שבסוף־הספר); ואף אות זו מוטלת בספק. על כל פנים, משונה הדבר, שמלכה פרושית זו נתנה על מטבעותיה מקום בראש ליוונית ולא לעברית. שני בעליה הצדוקים לא כך עשו. בימיה, עם התגברות השפעתם של הפרושים, כנראה, כבר התחילה הלשון העברית להעשות „לשון־הקודש"...

לשלום־ציון המלכה קרא יוסף בן מתתיהו פעמים אחדות „אשה אוהבת־שלטון" ו„בעלת רצון חזק", ש„בראש כל הדברים העמידה את שלטונה הבלתי־מוגבל". והוא אומר עליה: „מתוך שהיתה דואגת רק להווה ולא לעתיד, והיתה משעבדת את הכל לתאות־השלטון, לא היתה משגחת לא בַּנָּאֶה ולא בַּיָּשָׁר" (קדמוניות, י"ג, ט"ז, ג'; שם, שם, ט"ז, ו'). ואולם, ביחד עם זה, הוא אומר עליה: „היא מִנְּתָה את הפרושים לעשות את הכל וצותה גם על העם להשמע להם, ואת כל מה שבִּטֵּל הורקנוס חָמִיהָ מן החוקים, שהנהיגו הפרושים על־פי מסורת־אבות (πατρῷα παράδοσις; נ"א: παράδοσις τῶν πατέρων), את כל זה החזירה ליָשְׁנוֹ. וכך רק שם־המלכות היה לה, אך השלטון היה להפרושים. הם החזירו את הפליטים ושחררו את האסורים ולא היו נבדלים ממושלים בשום דבר" (שם, שם, ט"ז, ב'). הצדוקים המיוחסים הוצאו מעט־מעט מן הסנהדריה והפרושים העממיים באו על מקומם. ספר־גזרותיהם של הצדוקים בטל. וכן נתבטלה אז קביעת חג־השבועות שלהם „ממחרת השבת"

ממש. התלמוד שמר את זֵכר הדבר. שלשה ימים טובים נקבעו לזכר נצחונם של הפרושים על הצדוקים: „בארבעה עשר בתמוז עדא ספר־גזֵרָתָא, דלא למספד" („בי"ד תמוז בטל ספר־הגזרות — של הצדוקים —, שלא לספוד", מגילת תענית, פ"ד); „בעשרים וארבעה ביה תבנא לדיננא" („בכ"ד בו שבנו לדיננו", שם, שם), — כלומר, חזרו הפרושים לדון על־פי דיניהם, ולא על־פי דיני־הצדוקים; „בעשרים ושמונה בטבת יתיבא כנישתא על דינא" („בכ"ח בטבת ישבה הכנסת — הסנהדריה — על הדין", שם, פ"י), כלומר, הפרושים נכנסו לתוך הסנהדריה במקום הצדוקים (עיין באור ל„מגילת־תענית" לסימן זה); ולסוף — : „מתמניא ביה (בניסן) ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבועייא, דלא למספד" (שם, פ"א: „משמונה בו (בניסן) ועד סוף המועד (חג־הפסח) הושב חג־השבועות, שלא לספוד"). מה שנוגע ליחס שבין יום ח' בניסן ובין חג־המצות, הנה מצאתי אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמות, ו', ה', ג'): „כשנתאסף העם בחג־המצות — והיה זה השמיני לחודש כְּסַנְתִּיקוֹס (ניסן)". ומה שנוגע לחג־השבועות, כבר העיר בצדק י. דירנבורג (משא ארץ־ישראל, עמ' קט"ז, הערה 3), שהמלה „איתותב" מוכיחה, שקודם־לכן היו חוגגים את חג־השבועות על־פי שיטתם של הצדוקים, ואחר־כך „הושב" חג זה לפי שיטתם של הפרושים. ואמנם, בסוף הברייתא העתיקה על פרישתו של יוחנן הורקנוס מן הפרושים מצאנו: „ויהָרגו כל חכמי־ישראל, והיה העולם משתומם, עד שבא שמעון בן שטח והחזיר התורה לישנה" (עיין למעלה, § 22). וחושבני, ש„משנת בני־השמונאי" (δευτέρωσις τῶν ὑιῶν ᾿Ασαμωναίου), שמדבר עליה אֶפיפאניוס שלש פעמים (Haeres., 15; 33, 9; 42), אינה בדויה מן הלב לגמרה. זה היה באמת ספר־חוקים ראשון של השלטון החפשי היהודי הראשון, שקבע את לשון־המשנה המדוּיֶקת, ורק אחר־כך נדחה בפני משנתם של ר' עקיבה, ר' מאיר ור' יהודה הנשיא.

שהפרושים „החזירו את הפליטים" — מרומז גם בתלמוד. כך אנו מוצאים בתלמוד בבלי (סוטה, מ"ז ע"ב), שכשהרג ינאי המלך את החכמים, ברח יהושע בן פרחיה לאלכסנדריה — והוחזר אחר־כך. יותר קרוב הדבר המסופר בתלמוד ירושלמי (חגיגה, פ"ב, ה"ב), שיהודה בן טבאי ברח לאלכסנדריה, ואחר־כך „היו בני־ירושלים כותבים: מירושלים הגדולה לאלכסנדריה הקטנה! עד מתי ארוסי יושב אצלכם ואני יושב[ת] עגומה!" — והוא חזר לירושלים בספינה. חזרתו זו חלה בוודאי בימי שלומציון המלכה, כשהפרושים „החזירו את הפליטים". וקודם כל חזר שמעון בן שטח, שאף הוא ברח מפני כעסו של ינאי על „הערמותיהם" של הפרושים (עיין למעלה, § 25).

ומאחר שכל ההנהגה הפנימית היתה בידי הפרושים, במה נתגלתה, איפוא, „אהבת־השלטון" של שלום־ציון? — בכל הנוגע להנהגה המדינית החיצונית. כשם שלא הקפידו הפרושים על הכתָבות שעל גבי המטבעות, שתהיינה חקוקות בעברית דוקה ודי היה להם בזכר לעברית, כך אף לא

הקפידו על עניני הצבא, הדיפלומאטיה, ועוד. יוסף בן מתתיהו מספר, שה„מלכה דאגה אף היא לממלכה, והקימה חיל עצום של שכירים והגדילה את שלטונה כפלים, כי אֵיימה על המושלים השכנים ונטלה בני־תערוּבות מתוכם״ (קדמוניות, י״ג, ט״ז, ב׳). ובמקום אחר הוא אומר: „ואולם היא היתה ראויה למשול על רבים. היא דאגה תמיד לצבא והגדילה אותו כפלים, ולא מעט חיילים זרים (שכירים) רכשה לה; באופן שהיה בכחה לא רק לְהַחֲזִק את חיל־עמה, אלא גם להטיל אימה על הזרים מחוץ״ (מלחמות, א׳, ה׳, ב׳). מצד זה נכונה הסניגוריה, שלמד ר׳ יצחק הלוי ב„דורות הראשונים״ (חלק ראשון, כרך שלישי, עמ׳ 506—546) על שלום־ציון; אבל לא השכל המדיני של הפרושים נתגלה בזה. הם עסקו רק בעניני־המדינה הפנימיים — ולענינים המדיניים החיצונים לא שמו לב. לזה דאגה המלכה עצמה, שאפשר, בכוונה מסרה להפרושים עניני־פנים, ובלבד שלא יפריעוה ממעשיה בעניני־חוץ, שבעיניה היו חשובים הרבה יותר. כך מסתבר מכללות־הדברים של יוסף בן מתתיהו בשני חבוריו הראשיים ורק על־ידי כך מתישבות הסתירות שבדבריו על שלומציון, שהוא מקלס ומגנה אותה כאחת. מובן, שהביאור העיקרי לסתירות הם שני מקורותיו השונים, העברי והיווני; אלא שבדרך זו יִשֵב הוא עצמו את הסתירות שביניהם. ונראה, שקלע אל מטרת־האמת.

ואולם עניני־פנים ועניני־חוץ קשורים הם אלה באֵלה. הפרושים דרשו להגנות מן המסילה את גדולי־הצדוקים, שהיו יועצים רעים לינאי ובעצתם הרג כמה מן הפרושים. אחד מגדולי היועצים הללו היה הצדוקי ד י וֹ גְ נֶ ס — והוא נדון למיתה בבית־דין של פרושים. ועמו יחד נהרגו עוד כמה וכמה צדוקים חשובים. ואולם אם היה גם צבא של שכירים זרים להחשמונאים, כמנהג כל האומות התקיפות בימים ההם, הנה שרי־הצבא הראשים היו כולם יהודים. ואלה פנו אל א ר י ס ט וֹ ב ל וּ ס, הבן השני של ינאי ושלומציון, שהיה דומה לאביו ברוחו השואף קרבות, וְקָבְלו לפניו על המלכה, ששכחה את כל הגדולות, שעשו הצדוקים במלחמות של בעלה (שרי־הצבא העליונים והמצביאים היו ברובם מן המיוחסים, ובכן — מן הצדוקים). עכשיו נפשם תלויה להם מנגד מפני נקמתם של הפרושים. אם המלכה לא תשַנה את דרכה עם הצדוקים — מוטב שיתפטרו ממשרותיהם הצבאיות וילכו לעבוד כשכירים בחילו של ח ר ת ת מלך־ערב, שיודע את גבורתם במלחמה. על כל פנים, כדי שלא יהיו בסכנה מתמדת, הם מבקשים, שתשלח אותם המלכה אל המבצרים הרחוקים מירושלים.— אריסטובלוס דבר קשות עם אמו. הוא הצטער בכלל על שלא הוא המלך, כלומר, על שלא עשה מה שעשה דודו, (יהודה) אריסטובלוס הראשון, לאחר מיתתו של יוחנן הורקנוס. וגם עלבון הרגיש בדבר: הורקנוס אחיו נחל, לכל הפחות, את הכהונה־הגדולה, והוא — לא כלום. הבקשה למסור לידי שרי־הצבא את המבצרים באה במחשבה תחלה: בשעת־הכושר אפשר יהיה להשתמש בהם כנגד אָחיו או אף כנגד אמו והפרושים, — מה שהיה אחר־כך באמת.

המלכה הקשיבה לטענותיו של בנה הצעיר בשם שרי־הצבא ומסרה לשרים הללו את המבצרים הקטנים שבארץ; ואולם שלשת המבצרים החשובים ביותר: הורקניה, אלכסנדריון ומכוור, שבהם היו מטמוניותיה, — אותם נתיָראה למסור לידי השרים הקשורים בבנה הצעיר ביותר. מלכה חכמה היתה...

ובימים ההם התחזק תלמי בן מֶנַיאוס, מלך כַּלקיס בלבנון, וכבש את דמשק. הוא נעשה, איפוא, שכן קרוב למלכות יהודה. שלומציון, בשאיפתה להרחיב את גבולי ארץ־ישראל עד לגבולה בימי שלמה, וביחד עם זה — להעסיק את אריסטובלוס כדי שישכח את תביעותיו כלפי פנים, שלחה אותו למלחמה על דמשק. אריסטובלוס, שהיה גבור כאביו, כבש את דמשק בלא קושי מיוחד. כך אומר יוסף בן מתתיהו בספרו האחד (מלחמות, א׳, ה׳, ג׳). ואולם בספרו האחר (קדמוניות, י״ג, ט״ז, ג׳—ד׳) נאמר, שאריסטובלוס לא הצליח במלחמתו וחזר בידים ריקניות. יש יסוד לחשוב, שהידיעה הראשונה עיקר, והידיעה האחרונה באה ממקור פרושי או יווני, שהשתדל להקטין את ערך מעשיהם של החשמונאים. ראיה לכך הם המאורעות הבאים. טיגראַנס מלך ארמיניה עולה על דמשק וכובש אותה — ואז הוא מתפרץ לתוך גבולי ארץ־ישראל וצָר על עכו. מעשהו זה מובן הוא יותר אם נאמר, שהתנגש בדמשק בכבוש יהודי: לאחר שכבש את דמשק מידי היהודים (או, לפי המקור השני, מידי תלמי בן מֶניאוס, שכבש אותה מידם ושהיה קרוב להם, כמו שנראה ממעשיו אחר־כך, מלחמות, א׳, ט׳, ב׳), לא הסתפק בזה ורצה לשים קץ לסכנה היהודית על־ידי הסתערות על יהודה עצמה. — המלכה הזקנה לא חשה בעצמה דֵי כחות להלחם במלך תקיף זה; ולפיכך שלחה אליו מתנות וקראה לו לשלום. והוא נתרצה — לא כל־כך על־ידי המתנות כמו מפני ששָמע שמועה, שהרומיים תחת פקודתו של לוקולוס, שרדף אז אחר מתרדת מלך הפרתיים, התנפלו על אַרמיניה. טיגראנס הוכרח לשוב לארצו — וליהודה היה שלום.

ואולם שלום היה לה לשלום־ציון המלכה, כמו לשלמה המלך, שדומה לה בשמו ובהרבה ממסבותיו, רק מחוץ; מבית קמה עליה הרעה — גם־כן כמו לשלמה — בסוף ימיה. כשחָלתה המלכה הזקנה ואריסטובלוס יָדע, שלאחר מיתתה יחזיקו הפרושים בידי הורקנוס אָחיו הבכור, שהיה איש־שלום וכהן־גדול ומסור להפרושים, הרים את נס־המרד — לא כל־כך נגד אמו הזקנה והחולה כמו נגד הפרושים. המבצרים, ששלטו בהם שרי־הצבא הצדוקיים, אנשי־שלומו של אריסטובלוס, נפלו לפניו זה אחר זה; וכבר מוכן היה לכבוש גם את שליש המצודות החזקות, שהתבצרו בהן אנשי־שלומו. בשני שבועות כבש 22 ערים ואסף חיילות בלבנון ובעבר־הירדן. הפרושים וזקני־ישראל, בני־בלא־מפלגה, והורקנוס בראשם, פנו לעזרה אל המלכה החולָה. היא השיבה, שעדיין יש בידיהם שלשה אמצעים נמרצים: עם חזק (העם נטה אחר

הפרושים), צבא גדול ובית־גנזים עשיר. היא אינה מוכשרת עוד לצאת ולבוא לפניהם מחמת זקנה ומחמת חולי. היא אך כלאה את אשתו וילדיו של אריסטובלוס ב„בירה", בתור בני־תערובות. — ובין כך וכך מתה בת 73 (אפשר, צ"ל 63) שנים לאחר שמלכה 9 שנים (כפי־הנראה, בשנת 67 קודם ספה"נ, ובכן מלכה בשנות 76—67).

יוסף בן מתתיהו, שבתור פרושי היה צריך, לכאורה, לדבר עליה טובות, מעריך את ימי־מלכותה בדברים קשים מאד. לדבריו, היה העיקר בעיניה — אהבת־שלטון בלתי־מוגבלת, והיא לא דאגה לא להנָאָה ולא להצודק, שהרי תכונתה היתה יותר גַבְרית מאִשִית. והוא מאשים אותה בחורבן בית־החשמונאי, שגרמה לו, לחרבן זה, על־ידי מה שנשתעבדה לשונאי־בעלה והרחיקה מעליה את ידידיו ואוהביו, גבורי־המלחמה ואנשי־המדיניות. „ואף־על־פי־כן — מסיים יוסף את הערכתו הקשה — למרות ממשלה כזו, שמרה לעם את השלום [ואת המנוחה]" (קדמוניות, י"ג, ט"ז, ו', קרוב לסוף). כאן נתגלו השפעתו של המקור היווני, ואפשר גם הצדוקי, שהשתמש בו יוסף — והתגברותו של יוסף על מקור זה מתוך השפעה פרושית. הפרושים ראו בה אשה חכמה, יראת־ה' ורודפת־שלום. שמה, שלום־ציון, כשמו של שלמה, כולל את אהבת השלום. ואמנם, כשלמה, שבא למלוך בשלום אחר דוד הכובש הגדול, בשלום קודם זמנו, שעל־ידו החליש את גבורת־הארץ למרות מה שהעשיר אותה ודאג להגנתה, כך באה גם שלומציון אחר יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי הכובשים הגדולים, וברדיפת־השלום שלה קודם הזמן החלישה את כחה של המדינה הצעירה. וכשם שאחר שלמה באו קטטות מדיניות וקרעו את המדינה הגדולה לשנַים, כך באו סכסוכים מדיניים אחר פטירתה של שלומציון וגרמו לדבר נורא מזה— לחורבן בית־השמונאי ולאבדן חירות־יהודה.

---

§ 29. המצב הכלכלי והרוחני בימי שלומציון המלכה. שמעון בן שֶׁטַח.

התלמוד יודע להפליג בתאור המצב הכלכלי המזהיר של ארץ־ישראל בימיה של שלומציון המלכה: „בימי שמעון בן שטח ובימי של[ומ]ציון (שלמצה, שלמתו) המלכה ירדו להם גשמים בלילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות, ושעורים כגרעיני־זיתים, ועדשים כדינרי־זהב" (תענית, כ"ג ע"א; ספרא, בהר, פ"א, הוצאת רא"ה וייס, ק"י ע"ב; ויק"ר, פל"ה). נראה, שהיו שנות־אֲסוּמֶת בימים ההם. וזולת זה נצטבר על־ידי נצחונותיו של אלכסנדר ינאי שלל־מלחמה הרבה, בכסף וזהב ואבנים יקרות. את ה„מטמוניות" הללו הניחה שלומציון למשמרת בשלשת המבצרים החשובים ביותר, שלא נמסרו בידי הצדוקים ואריסטובלוס מנהיגם (קדמוניות, י"ג, ט"ז, ג'). ערי־החוף המרובות, שהיו עתה ליהודה, הכניסו הרבה כסף וזהב בתור מכס על כל סחורות ההוצאה וההובאה, והרבה שליטים קטנים וערים חפשיות־למחצה היו משלמים מס לבית־חשמונאי. כל זה העשיר עושר־רב את ארץ־ישראל כולה. התבואה ופירות־

האילן של יהודה — חטים, שמן, יין, תאנים בדבלות, צרי, ועוד, — היו נשלחים מיהודה והגליל ועבר־הירדן לארצות שונות, קרובות ורחוקות, והיו מביאים רוב ברכה חמרית להארץ הקטנה. אילמלא עשירות מרובה זו של ימי ינאי ושלומציון לא היתה הארץ יכולה להכיל את השוד והמציצות של הרומיים מפומפיוס ואילך ולא היה די כסף בידי החשמונאים לנהל מלחמה קשה וממושכת במשך שלשים שנה זה בזה וברומיים ובהורדוס עושה־דְבָרָם.

ומה שנוגע למצב הרוחני, כבר ראינו בסעיף הקודם, שהשלטון על כל עניני־פְנִים היה בידי הפרושים. בראשם עמד בלא שום ספק אדם מצוין אחד, גְדָל־דעה ורב־פעלים. הן אמנם, אדם זה הוקף אגדות שונות; אבל עובדה זו בלבד, שהעם יָצַר עליו אגדות — ואגדות בעלות תוכן מדיני, חברותי ומוסרי נעלה — מוכיחה, שאדם זה היה יוצא מן הכלל בימיו. אדם זה הוא — שמעון בן שָטַח. כבר ראינו למעלה (§§ 24—25), שהתלמוד חושב את המלכה, אשתו של ינאי, לאחותו של שמעון בן שטח. אף אם לא נכון הדבר, ברור הוא, שבימיה של שלומציון המלכה היה קרוב לה מאד וכאחות התהלך עמה — וזהו יסודה של האגדה, שהיתה אחותו ממש. אין ספק בדבר, שהוא הוא שקרא ליהודה בן טבאי חברו, שישוב מאלכסנדריה, וביחד עמו — גם לפליטים אחרים מן הנרדפים על פרושיותם בימי־ינאי. ואין יסוד להטיל ספק בדבר, שהוא הוא שהרחיק את הצדוקים מן הסנהדריה מעט־מעט (עיין ביאור למגילת תענית, פ״ד ופ״י). ואפשר, שהוא, שהיה אב־בית־דין, ויהודה בן טבאי, שהיה נשיא, הם הם שהתנהגו עם הצדוקים בקיצוניות מרובה וגרמו לכך, ששרי־הצבא ביחד עם אריסטובלוס בן־המלך יִקְבְלוּ על רַפְרַסַלְיוֹת אֵלו לפני המלכה (עיין הסעיף הקודם). רמזים על כך נשארו גם בתלמוד. כבר ראינו (למעלה, § 21), שאחד מן הדברים, שנחלקו בהם הפרושים והצדוקים, היתה הלכת עד זומם: „אמר יהודה בן טבאי: אראה בנחמה[1] אם לא הרגתי עד זומם, כדי להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרים: אין עדים זוממים נהרגים עד שיֵהָרֵג הנדון. אמר לו שמעון בן שטח: אראה בנחמה[1] אם לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים: אין עדים זוממים נהרגים עד שיזומו שניהם ואין לוקין עד שיזומו שניהם. מיד קבל עליו יהודה בן טבאי, שאינו מורה הוראה אלא בפני שמעון בן שטח" (מכות, ה׳ ע״ב; תוספתא, סנהדרין, ו׳, ו׳; ירושלמי, שם, פ״ו, ה״ה). ובמקום אחר אנו מוצאים להפך: „כבר הרג שמעון בן שטח עֵד זומם. אמר לו יהודה בן טבאי: אראה בנחמה[1] אם לא שפכת דם נקי. אמרה תורה: הרוג על־פי עדים, הרוג על־פי זוממים — מה עדים שנים אף זוממים שנים" (מכילתא, שמות, משפטים, פ״כ, הוצאת מאש, ק׳ ע״א). וכנראה, הנוסח האחרון

1) ראוי לשים לב לבטוי זה בפי שני החכמים מימי תקופת־החוסן של החשמונאים (עיין גם־כן פסחים, נ״ד, ראש ע״ב; מכילתא, בשלח, ויסע, פ״ה, הוצאת מא״ש, נ״א ע״א; לוקאס, ב׳, כ״ה; השווה: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, III, 24).

עיקר. על כל פנים, „כדי להוציא מלבם של צדוקים" הרג אחד מהם את הנפש. הספור, ששמעון בן שטח תלה שמונים נשים מכשפות באשקלון „מפני שהשעה היתה צריכה לכך" (משנה, סנהדרין, פ״ו, מ״ד; ירושלמי, שם, פ״ו, ה״ה וה״ט; ירושלמי, חגיגה, פ״ב, ה״ב; ספרי, דברים, סי׳ רכ״א, הוצאת מא״ש, קי״ד ע״ב), קשה לו להיות אמתי, שהרי אשקלון, אפילו אם היתה ביד היהודים בימי ינאי ושלומציון (עיין למעלה, § 27), היתה בידם רק זמן מועט, ואפשר, צדק דירנבורג (משא ארץ־ישראל, עמ׳ 32, הערה 1) בהשערתו, שנתחלף כאן שמעון חשמונאי בשמעון בן שטח, שהרי בימי יונתן ושמעון בני־מתתיהו היתה אשקלון זמן יותר מרובה בידי היהודים (חשמונאים, א׳, י״ב, ל״ג; קדמוניות, י״ג, ה׳, ה׳ וי׳; למעלה, § 9). בתלמוד מקושר במאמר על תלית הנשים באשקלון ספור נאה מאד: שקרוביהן של הנשים שנתלו רצו להתנקם בשמעון בן שטח ושכרו עֵדי־שקר („סיעת־לַצנין"), שהעידו על בנו עדות־שקר, „ונגמר דינו לֵיהרג". אחר־כך נתחרטו על המעשה הנורא ובאו ואמרו, שהם עדי־שקר. רצה שמעון בן שטח להחזיר את בנו, שיָצא ליהרג. ואז אמר בנו גבור־הרוח: „אבא, אם בקשת לבוא (שתבוא) תשועה על־ידך, עשֵה אותי כאסקופה" (ירושלמי, סנהדרין, פ״ו, ה״ה). אפשר, שאַך האגדה קשרה ספור זה בתלית הנשים המכשפות. ולרוחו של שמעון בן שטח מתאים הספור כולו: הוא נלחם בכל תוקף בצדוקים לטובת השקפתם של הפרושים: „עֵד, כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד"—וכדי להעמיד על דעה זו בכל תוקף מוכשר היה להקריב קרבן אפילו את בנו. לא לחנם נאמר בתלמוד: „שמעון בן שטח היו ידיו חמומות" (ירושלמי, סנהדרין, שם, שם). דבור זה יכול להתיחס גם למעשיו הקשים נגד הצדוקים כשהגיע לשלטון בימי שלומציון המלכה. על כל פנים, ספור זה מעורר את הלב ברומו המוסרי. אך העקדה, שעקד אברהם את יצחק בנו, יכולה להִדַמות לקרבן זה על מזבחן של מצוות־האלהים — חוקי־המדינה — כפי שהאמינו בהן הפרושים, מצד האב ומצד הבן כאחד! מה נשגב הוא המאמר הנמרץ של הבן ומה יפה הוא הבטוי: „היו ידיו חמומות"! — המנוח ש״י איש הורוויץ קרא באחד ממאמריו לשמעון בן שטח על שם המאורע עם בנו בשם „ברוטוס העברי" (בקובץ „מליץ אחד מני אלף", פטרבורג תרמ״ה); וסופר אחד מגאליציה, מ. ז. גולדבוים, עשה את כל המאורע חומר למחזה עברי בשם „ידידיה האיסי בן שמעון בן שטח" (יאסי תרל״ג), אך המַחזה אינו ציורי וחסר הוא את המַאֲחוֹרֶת (Fond) ההיסטורית הנכונה, והחומר הנפלא עדיין הוא מצפה לאמן.

וכמה מוסרי היה פרושי זה, שנלחם בצדוקים בלא חמלה, אבל יָדע להקריב את הכל על מזבח־דעותיו, אנו רואים מתוך שני ספורים, שנשתמרו עליו. האחד מהם מראה את מוסריותו הפרטית הנעלה: גְּדוֹל־הפרושים, אב־בית־דין בסנהדריה גדולה וקרוב־למלכות זה היה חי חיי־דחק. הוא היה מתפרנס מעסק של פשתן והיה מרבה לכתת את רגליו לרגלי עסקו. כדי להקל מעליו

קנו לו תלמידיו חמור מידי ערבי (סרקאי, ישמעאלי). והנה מצאו אבן אחת טובה תלויה לו בצווארו ואמרו לו: „רבי, ,ברכת־ה' היא תעשיר' (משלי, י', כ"ב). אמר להם (ר') שמעון בן שטח: חמור לקחתי, אבן טובה לא לקחתי. הלך והחזירה לאותו ישמעאלי. וקרא עליו אותו ישמעאלי: ,ברוך (ה') אלהי שמעון בן שטח!'" (דב"ר, פ"ג — בעברית; ירושלמי, בבא מציעא, פ"ב, ה"ה— בארמית, עם הבטוי הנַאה ,מה אתון סברין: שמעון בן שטח ברברון הוה?!'). כך היה יחסו של פרושי „חמוּם" זה אפילו לעובדי־אלילים!

וספור אחר יש לנו עליו, שמתוכו אנו רואים את מוסריותו המדינית והחברותית. עבדו של ינאי המלך הרג את הנפש. אמר שמעון בן שטח לחכמים: „תנו עיניכם בו ונדוננו". שלחו לינאי: „עבדך הרג את הנפש". שלח ינאי להם את העבד. שלחו לו: בוא גם אתה לכאן: ,,והועד בבעליו' אמרה תורה (שמות, כ"א, כ"ח) — יבוא בעל־השור ויעמוד על שורו". בא ינאי וְיָשב. „אמר לו שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך! ולא לפנינו אתה עומד, אלא לפני מי שאָמַר והיה העולם אתה עומד! שנאמר: ,ועמדו האנשים, אשר להם הריב' (דברים, י"ט, י"ז). אמר לו: לא כשתאמר אתה, אלא כמו שיאמרו חבריך. נפנה לימינו — כבשו פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו — כבשו פניהם בקרקע. אמר להם שמעון בן שטח: בעלי־מחשבות אתם? — יבוא בעל־מחשבות ויפָּ־ע מכם!" (סנהדרין, י"ט, ע"א וע"ב). כאן לפנינו במלוא־קומתו הפרושי הגדול, שכנביא בימי־קדם אינו מתיירא אף מפני חמת מלך תקיף ומנצח ושהמשפט והתורה הם למעלה בעיניו מכבוד־מלכים, ואת הפחדנים שב„גדולי־האומה", שאינם יכולים להתקומם לרצונו של מלך ואף קשה להם להפר את תורת־האלהים, הוא מכַנה כנוי של לגלוג וגוער בהם בנזיפה כאחד בפראַזה נמרצה ונפלאה בקצורה הקלאסי (דירנבורג ב„משא ארץ־ישראל", עמ' 76, מיחס כל ספור זה להורקנוס השני, שדָן את הורדוס על שהרג את חזקיה הגלילי ובני־סיעתו בפניו של שמעיה ראש־הסנהדרין; ואיני יודע, מה ראה לסרס את כל השמות ההיסטוריים כולם כאחד: לא ינאי, אלא הורקנוס, ולא שמעון בן שטח, אלא שמעיה, ו„העבד" הוא הורדוס ו„הנפשׁ ההרוגה" היא חזקיה — וכי אין בזה מן הפלפול?). אכן, במצב־רוח כזה קשה לה למלוכה להתקיים! אבל כמה מרוח־הנבואה יש כאן!

ושמעון בן שטח הוא הוא שדאג לתקנת האשה העבריה ולתקנת החנוך העברי. המצב הטוב או הרע של האשה באיזו ארץ הוא סימן מובהק למצב התרבות בארץ זו. וכן הדבר בנוגע להחנוך. בימי בית־החשמונאי דאגו לשניהם. בנוגע להנשים אנו מוצאים בתלמוד: „שמעון בן שטח תקן כתובה לאשה (שבת, י"ד ע"ב, וט"ז ע"ב; ירושלמי, כתובות, פ"ח, ה"יא, קרוב לסוף הפרק). ואולם יש יסוד לחשוב, שהכתובה בעיקרה קדמה לשמעון בן שטח, שהרי, ראשית, ברומה לה כבר מצאנו בפַפִּירוסים הארמיים של יַב־אֶלֶפַנטינה (עיין: ש. דייכס, „כתבות ארמיות מימי עזרא", „השלח", כרך י"ז, עמ' 511—515);

שנית, אילו נוצרה על־ידו בימי־החשמונאים, ימי־הקנאה לכל דבר לאומי, היתה מתנסחת בעברית ולא בארמית (י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ׳ 197—198); ושלישית, במשנה ותוספתא עדויות (משנה, פ״א, מ״ב; תוספתא, א׳, ו׳) באו בדברי בית־שמאי דברים מ„ספר־הכתובה״ בעברית! וקשה להשוב, שזהו תרגום מארמית, שהרי המשנה והתוספתא זהירות להביא דברים כלשונם. ועדותו של יוסי בן יועזר איש צרידה באה באותה משנה (עדויות, פ״ה, מ״ד) בארמית (ועיין גם א. בן־יהודה, עד אימתי דברו עברית? — ניוויורק תרע״ט, עמ׳ 72—100). על־כרחך אתה אומר, שהכתובה היתה קיימת עוד בזמן שקדם להשמונאים, באותם הימים, שבהם היתה הארמית הלשון הרשמית של המלכות הפ״סית (א. בן־יהודה, שם, עמ׳ 121—124); אלא ששמעון בן שטח עשה בה שנויים ותקונים כדי להכביד על הגירושים: „בראשונה היתה כתובת־האשה מונחת בבית־אביה, וכשהוא כועס עליה אומר לה: „לכי אצל כתובתך״ (בירושלמי: „והיתה קלה בעיניו לגרשה״). התקינו, שיהיו מניחים אותה בבית־חמיה. [ועדיין היתה קלה בעיניו לגרשה]. חזרו והתקינו לעשות אותה קלתות של כסף וזהב (בירושלמי: „שיהא אדם לוקח בכהובת אשתו כוסות וקערות ותמחויים״). ועדיין כשהיה כועס עליה אומר להז „טלי כתובתך וצאי״. עד שבא שמעון בן שטח ותקן, שיהא הבעל נושא ונותן בכתובת־אשתו״ (כתובות, פ״ב ע״ב; ירושלמי, שם, פ״ח, הי״א). הכוונה היתה — שלא יהא קל כל־כך לשלשל את דמי־הכתובה ולהפטר מן האשה. זהו תקון גדול בחיי־המשפחה. ובו היתה כרוכה תקנה שניה: „בראשונה היו כותבים לבתולה מאתים (זוז) ולאלמנה מנה, והיו מזקינין ולא היו נושאין נשים (לא היה להנשים ממה לגבות את כתובתן, ועל־כן לא רצו להנשא); עד שבא שמעון בן שטח ותקן, שיהיו כל נכסיו אחראין לכתובתה״ (כתובות, שם; ירושלמי, כתובות, שם, שם). עד כאן הרבה שמעון בן שטח לדאוג לשפור חיי־המשפחה בישראל. ויש יסוד לחשוב, שהמונחים „נכסי־מלוג״ ו„נכסי צאן־ב־זל״ (נכסים, שהאשה מכנסת לבית־בעלה ושבראשונים, שאינה מכנסת לתוך כתובתה, אין לבעל אלא פירותיהם בלבד ואין אחריותם עליו ובאחרונים הוא מקבל את אחריותם עליו), שהם מקוריים כל־כך וטבועים במטבע של לשון חיה ושלטת, הם גם־כן מזמנו של שמעון בן שטח, ואפשר—הוא הוא שטבע את החוקים המסתעפים מהם לטובת האשה.

בכלל הוטב מצבה של האשה בימי־החשמונאים. האגדה על חנה ושבעת בניה בימי גזרות־אנטיוכוס, יחסו העדין של טובי (האב) לחנה אשתו, של טוביה (הבן) לשרה ושל רעואל לעדנה (כמה רוך יש בשם זה!), שהוא קורא לה „אחותי״ כלאהובה ב„שיר־השירים״ (עיין להלן, § 30), מקומה של שלומציון המלכה בחיי־המדינה, ועוד, מעידים על זה כמאה עדים. וראוי לשים לב, שאף לאחד מבית־חשמונאי לא היתה יותר מאשה אחת. תקנותיו של שמעון בן שטח בכתובתה של האשה אינו אלא האשור המשפטי־הדתי של מצב מעולה זה.

וכשם שדאג שמעון בן שטח ל א ש ה ו ל מ ש פ ח ה כך דאג גם ל ח נ ו ך ו ל ת ו ר ה.

שמעון בן שטח תקן, „ש י ה ו ה ת י נ ו ק ו ת ה ו ל כ י ם ל ב י ת־ה ס פ ר" (ירושלמי, כתובות, פ"ח, הי"א). המלה „בית־ספר" היא שגורה על־פינו כל־כך, עד שאָנו תמהים לשמוע, שהמקרא עדיין אינו יודע מלה זו ואף בתלמוד ובמדרש אנו מוצאים אותה. ואולם מלה זו בנויה היא ברוח הלשון העברית וטבעית היא כל־כך, עד שמוכרחים אנו לשער, שנבנתה ל כ ל ה מ א ו ח ר בימי־החשמונאים, בשעה שהלשון העברית בכלל קמה לתחיה. ולפיכך קרוב לוודאי, שמלה זו ביחד עם המוסד נבראו על־ידי שמעון בן שטח. עד ימיו היו ה א ב ו ת מלמדים את בניהם, לקיים מה שנאמר: „ושננתם לבניך" (דברים, ו', ז'); או ה„חזנים" (מעין שַמשים וקוראים בתורה כאחר שעל־יד בתי־הכנסיות בימים ההם), על־פי רוב מן הלויים ומן ה„סופרים", היו מלמדים את התינוקות כשהיו מחַזרים על בתי־הילדים או מאספים אותם לשם הוראה בבית־הכנסת בדרך־ארעי. בימי־החשמונאים, ובפרט בימי־השלום של שלומציון המלכה, כשהעניינים הפנימיים היו כולם בידי הפרושים, דאגו מחַבבי־התורה הללו, שהיו סופרים את כל האותיות שבתורה, להפצתה באומה על־ידי ב ת י־ס פ ר ע מ מ י י ם. ובראשם של הפרושים בימים הללו הרי עמד שמעון בן שטח; ובכן הוא הוא המיסד את בית־הספר העברי. הן אמנם, תלמוד בבלי (בבא בתרא, כ"א ע"א) מיַחס יסוד בתי־ספר „בכל מרינה ומדינה ובכל עיר ועיר" ל י ש ו ע ב ן ג מ ל א, שהוא, כפי הנראה, הכהן הגדול י ש ו ע ב ן ג מ ל י א ל, שכִּהן בכהונה גדולה בשנות 63—65 לספה"נ, זמן מועט קודם המרידה הגדולה ברומיים. ולפיכך מכחיש ש י ר ֶ ר (494, II⁴) את יחסה של תקנת בית־הספר לשמעון בן שטח. ואולם, ראשית, כבר העיר ד י ר נ ב ו ר ג (משא א', עמ' 132, סוף הערה 1): „קשה בעינינו להאמין, כי יכלו היהודים בימי הכהן־הגדול הזה לשים לבם לדברים כאלה"; שנית, הרי ש י ר ר עצמו מודה, ש„תקונו (של יהושע בן גמלא) מַתְנֶה את מציאותם הארוכה של בתי־ספר לנערים". שלישית, מה שאומרים פ י ל ו ן (המלאכות אל קאיוס, §§ 16, 31) ו י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו (נגד אפיון, א', י"ב; ב', י"ח וכ"ה) על חנוך־הילדים מוכיח ברור, שעוד הרבה זמן קודם לישוע בן גמלא כבר היו מלמדים את התורה לנערים: פילון קדם לכהן־גדול זה ויוסף בן מתתיהו היה בן־זמנו (ולפיכך שיער ב אַ כ ר במאמרו Das altjüdische Schulwesen, Jahrbuch f. Jüd. Gesch. u. Literatur, 1903, VI, 57, שבמקום „יהושע בן ג מ ל א" צריך להיות „יהושע ב ן פ ר ח י ה", שקדם בדור אחד לשמעון בן שטח). ובכן מה מכריחנו לשלול משמעון בן שטח את תקנת בית־הספר ב כ ל ל, שישוע בן גמלא רק שִנה והרחיב אותה? — נוסף לזה, אומר גם תלמוד בבלי עצמו (בבא בתרא, שם), שעוד קודם תקנתו של ישוע בן גמלא „התקינו, שיהו מושיבים מלמדי־תינוקות ב י ר ו ש ל י ם", ואחר־כך, גם־כן קודם לכהן גדול זה, „התקינו, שיהו מושיבים

בכל פלך ופלך". ולפיכך ברור בעיני, ששמעון בן שטח הוא הוא המיסד את בית־הספר העברי העממי בירושלים, ואפשר, בסוף ימיו, אף בכל פלך ופלך, ויהושע בן גמלא, שהיה כהן־גדול רק קצת יותר משנה, התקין, שיהיו בתי־ספר כאלה „בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר" (י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 195, הערה 1; Dalman, Jesus-Jeschua, SS, 30—31, אבל נטל מה שכתוב בנידון זה בתלמוד בלא בקורת).

קשה להעריך את כל ערכה של תקנה זו. לא לחנם אומרת הברייתא העתיקה על שמעון בן שטח: „והיה העולם משתומם (הולך ונעשה שממה), עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את העטרה (התורה) ליְשנה" (קידושין, ס"ו ע"א). אם נתקיים ביהודים: „וכל בניך למודי־ה'", גרם לכך בעצם וראשונה שמעון בן שטח. אם בזמנם של פילון האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו אפשר היה ליהודים לומר על עצמם: „יותר מכל דואגים אנו להנוך־הילדים" (παιδοτροφία, נגד אפיון, א', י"ב); „ואם ישאל אדם את האחד מאתנו על החוקים, יגיד לו את כולם יותר בקלות מאֶת שמו; מאחר שאנו לומדים אותם ביחד עם הרגשתנו הראשונה (ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως) הרי הם כְּפְרוּטים בנפשותינו" (שם, ב', י"ח); ואם פילון עומד ומעיד, שהיהודים לומדים את החוקים „משחר ילדותם" (ἐκ πρώτης ἡλικίας), — הרי גרמה לכך מלכתחילה תקנתו הגדולה של שמעון בן שטח, שיהיו בתי־ספר מתחילה בירושלים, ואחר־כך בכל פלך ופלך.

התלמוד מיַחס לשמעון בן שטח עוד תקנה שלישית: „שיהיו כלי זכוכית מקבלים טומאה" (ירושלמי, כתובות, פ"ח, הי"א). ואולם במקומות אחרים (שבת, י"ד ע"ב; ירושלמי, שם, פ"א, ה"ז) מיחס התלמוד תקנה זו ליוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן (עיין למעלה, § 15); ולעומת זה מיחסים המקומות הללו (שבת, שם, וט"ז ע"ב; ירושלמי, שם, שם) לשמעון בן שטח את גזרת הטומאה על כלי־מתכת. בירושלמי (שבת, שם, שם) מיוחסת גזרה זו ליהודה בן טבאי ושמעון בן שטח כאחד, ובבבלי (שבת, ט"ז, ע"ב) מקושרת גזרה זו ב„מעשה בשל[ומ]ציון המלכה, שעשתה משתה לבנה ונטמאו כל כליה ושברתן ונתנתן לצורף וריתכן ועשה מהן כלים חדשים, ואמרו חכמים: יחזרו לטומאתן [ה]ישנה". חכמים אלה הם ודאי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח. וגדולה כל־כך היתה חסידותה של המלכה וגדולה כל־כך היתה השפעתם של החכמים עליה בכל הנוגע למצוות מעשיות!

ומאחר שיהודה בן טבאי ושמעון בן שטח יָשבו בראש הסנהדריה הגדולה, על־כן עסקו הרבה בעניני דין ומשפט, ואף פתגמיהם השגורים בפיהם סובבים על קוטב זה: „יהודה בן טבאי אומר: אַל תעשה עצמך כעורכי־הדיינים, וכשיהיו בעלי־דינים עומדים לפניך, יהיו בעיניך כרשעים, וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאין, כשקבלו עליהם את הדין". שמעון בן שטח

אומר: „הוֵה מרבה לחקור את העדים, והוֵה זהיר בדבריך, שמא מתוכם ילמדו לשקר" (אבות, פ"א, משניות ח'—ט'). אפשר, שעסקיו של שמעון בן שטח בעדים הזוממים ובעדי־השקר, שהעידו בבנו, עוררוהו להשגיר על פיו פתגם זה, שהנסיון מדבר מתוכו.

ימי־השלום של שלומציון המלכה, תקופת שלטון־הפרושים הקצרה, לא עברו בלא תוצאות חשובות מאד לקיום האומה והתפתחותה הרוחנית, לאחר שלא היו לה שום תוצאות בכל הנוגע להרחבת הגבולים, וההתפתחות המדינית, אפשר, אף נתעכבה ונסתבבה על־ידה.

שעור שביעי.

הספרות העברית בימי־הגדולה של החשמונאים*).

§ 30. הספרים הגנוזים.

בספרות העברית של תקופת־החשמונאים יש הופעה ראויה לתשומת־לב: בעוד שבתקופה שבין עזרא ונחמיה ובין גזרות־אנטיוכוס עוסקים כמעט כל הספרים העבריים בשאלות אנושיות כלליות, מרבים רוב הספרים מימי־החשמונאים לעסוק בשאלות עבריות לאומיות. איוב וקוהלת, משלי ושיר־השירים, ובמקצת — גם תהלים ובן־סירא, הם ספרים, שהשאלות המיוחדות של היהדות הלאומית אינן תופסות בהם מקום גדול: הפרובלימות האנושיות הגדולות באו בהם לידי גילוי מיוחד במינו. ולעומת זה, כמה לאומיים הם ספרים כברוך ויהודית וטוביה, כספר־חנוך וספר־היובלים! דבר זה בא מתוך ריאַקציה כלפי ההתייוונות. יותר נכון: כלפי התנועה של „נהיה ככל הגויים, בית־ישראל!“. ריאקציה זו באה בעקב רדיפותיו של אנטיוכוס אֶפּיפאַנס ומלחמת־השחרור של החשמונאים.

החשמונאים התחילו מבקשים דרכים אל היהדות הקדומה והמקורית. במובן זה יש לראות במפעלות־החשמונאים תנועה של תחיה: תחית הכתב הקדום, תחית הלשון הלאומית, תחית האמנות הקדומה וגם — הלאמתה של הספרות העברית. החבורים האנושיים־הכלליים לא גדרו את הדרך בפני ההתייוונות, שאַף היא היתה בסוף־מובנה תנועה אנושית־כללית, ובסופה הביאה לידי גזרות ושמד; החבורים הלאומיים המקוריים צריכים לשמש תריס בפני פורענות זו. ולא רק לאומיים, אלא גם עממיים צריכים להיות חבורים אלה: הדמיון העממי, הלב העממי, הרגש החי של העם בהמוניו, שהוא הוא שהציל את היהדות מידי אנטיוכוס, צריכים למצוא בו ספוק. וכך נבראת אז ספרות היסטורית, שמתקרבת אל האֶפּוס העברי הקדום, וספרות יפה: ספורים ושירים. אפילו ספרי־החכמה וספרי־המוסר של אותה תקופה מרוקמים הם ספורים נאים ואגדות עממיות (י. קלוזנר, „הספרות היפה בישראל בימי החשמונאים“; בימי בית שני, עמ' פ״ט—ק״ד).

הספרים, שנתחברו באותו זמן, שייכים — זולת, אפשר, מזמורי־תהלים אחרים (על ספר דניאל כבר דברתי בסוף הפרק הקודם) — לספרים הגנוזים והחיצונים. נעבור עליהם אחד־אחד:

*) באו כאן רק ספרים עבריים וארצישראליים. מן הספרים היווניים וההלֶניסטיים נוצרה בתקופת-החשמונאים, לפי הכרתי, רק „אגרת-אריסטיאס“. ועליה עיין „היסטוריה ישראלית“, I, 258—265.

א) ס פ ר ח ש מ ו נ א י ם א׳. ספר זה, שכמעט אין ספק בדבר, שנקרא בעברית „ספר בית־חשמונאי״, ומזה נשתרבב בספרו של א ו ר י ג י נ ס: (Σ[έφε]ϱ βῆϑ [᾿Α]σαμαναιεῖμ) σαϱβὴϑ σαβαναίελ, — ואמנם, ב„הלכות גדולות״, הוצאת ה י ל ד ס ה י י מ ר, דפים 615, 636, כתיב „ס פ ר בית חשמונאי״ במקום „מ ג י ל ת בית־חשמונאי״ שבהוצאות הרגילות, — הוא אחד מספרי־ההיסטוריה היותר מצוינים של עם־ישראל. הוא נתחבר בסוף ימיו של י ו ח נ ן ה ו ר ק נ ו ס (שימי־נשיאותו נזכרו לשבח בסופו בקצור נמרץ) או בתחילת־ימיו של א ל כ ס נ ד ר י נ א י, קודם שנתגלע הריב בינו ובין הפרושים. קשה להעריך את כל יקר־ערכו של ספר היסטורי זה. הוא מלא רוח אמונה־באלהים, שרומם את החשמונאים במלחמותיהם בסורים, אבל אין בו זכר לנסים ונפלאות יוצאים מגדר־הטבע ולהפרזות ולהגזמות י ת ר ו ת. המאורעות מסודרים בו על־פי השתלשלות מודרגת וברובם הם מסומנים על־פי תאריך ברור — מנין־שטרות. ובמובן זה יש בו התקדמות לעומת כמה וכמה פרקים בנביאים ראשונים, ואין צורך לומר לעומת דברי־הימים. כבר אמרתי עליו (היסטוריה ישראלית, I, 277—278): „בנוגע לאופן הרצאתו יכולים רק ספרי שמואל ומלכים (יש להוסיף: רק הפרקים המעולים שבהם) להדַמות אליו. סגנונו פשוט וקל להבין. לא אגדות יש בו, אלא עובדות היסטוריות, אמנם, מופרזות קצת, כיָאה להיסטוריה של נצחונות לאומיים, אבל לא יותר. הכל נעשה בו בדרך־הטבע, אף־על־פי שה׳ מסבב את הכל. גבורת־מלחמה ותחבולות דיפלומטיות נוטלות בו מקום בראש״. וכמה הדרגה וטבעיות יש בסגנונו האמנותי בפשטותו! להפסדנו הגדול, לא נשאר ספר זה בידינו בעברית: חכמינו לא דאגו להשאיר לפליטה ספר, שרואה בבית־החשמונאי את ידידי־ה׳ ואת מ ש י ח י א ל ה י ־ י ע ק ב, בעוד שהמלכות היא באמת ל ב י ת ־ ד ו ד ובעוד שאחרוני־החשמונאים היו צדוקים ורדפו את הפרושים ובתאות־שלטונם גרמו למפלתו של בית־המלוכה היהודי. אבל יותר מִכֹּל גרם לדחיָתו של ספר זה — מה שהוא מרבה לפזר תהילות לרומי הרשעה ומשתבח בבריתות, שכרתו עמה י ה ו ד ה ה מ כ ב י ואֶחיו. דבר זה לא יכלו חכמינו לסבול בימים הראשונים שאחר החורבן — וגנזו את „ס פ ר בית־חשמונאי״, ואפשר, אך בימי המרידה קודם החורבן פרסמו במקומו את „מ ג י ל ת בית־החשמונאי״. ה„מגילה״ אבדה לגמרה („מגילת־אנטיוכוס״ היא רק בבואה קלושה ממנה) וה„ספר״ נשאר רק בתרגום יווני. ואולם מתוך כל שורה ושורה של התרגום היווני המדויק מבצבץ ועולה הרוח השֵמי הטהור של המקור העברי. בסגנונם של מבחר כתבי־הקודש יכול להתחרות סגנונו של „ספר בית־החשמונאי״, סגנון, שהוא יותר חדש מזה של נביאים ראשונים וקצת פחות דתי ופחות אגדותי ממנו. לאמונה בהִשָאֲרות־הנפש ותחית־המתים אין בו זכר אף במקום שהיה צריך ויכול להזכירן (ב׳, נ״ב — ס״ד). הוא נתחבר לערך בשנת 110—95 קודם ספירת־הנוצרים והוא קרוב ברוחו לצדוקים מִלַפרושים.

אבל לא רק ספר היסטורי מצוין נתחבר בתקופת־החשמונאים. נוצרו בה גם יצירות ספרותיות־אָמָנִיּוֹת גמורות, שאַך המצע שלהן הוא היסטורי (מה שאנו קוראים „רומאַנים היסטוריים"), או שאפילו מצע כזה אין להן והן יצירות ציוריות ופיוטיות גמורות.

הנצחונות המזהירים של החשמונאים החיו ברוחה של האומה הישראלית את ההתימרות בעבר המזהיר של האומה — במפעלותיהם של גבורי־ישראל, אנשי־השם אשר מעולם. ולפיכך כל ספור עברי, שתכליתו היתה לרומם את הרוח על־ידי מוסר־הַשְׂכֵּל ולעַנג את הנפש על־ידי „ספור־מעשה" נאה, היה פונה אל התקופה הקדומה של דברי־ימי־ישראל, בוחר מתוך כתבי־הקודש גבור מגבוריהם הידועים באומה ותולה בו את ספורו, יצור־דמיונו, או את שיר־תוכחתו, יליד־רוחו. ספורים ושירים כאלה הם:

ב) ההוספות לאסתר, דניאל ודברי־הימים. אלו הן יצירות פיוטיות על יסוד הספרים הקדושים והחביבים על העם. ההוספות הללו, שאינן בעברית, מצויות הן עדיין בתרגום־השבעים: 1) „תפלת־מנשה"; 2) „תפלת עזריה וחבריו"; 3) „עזרא השלישי"; 4) הספור הקצר והנחמד „שושנה"; 5) „בל והתנין"; 6) „חלום־מרדכי"; 7) „תפלת מרדכי ואסתר"; 8) „אגרת־ירמיהו". הן אמנם, רשמי הלשון היוונית ניכרים בהן; ומטעם זה טעו חוקרים הרבה לחשוב, שנכתבו יוונית במקורן. באמת רשמים אלה הם פרי המתרגמים היווניים, שמפני מיעוט־קדושתם ורוב עממיותם של ספרים אלה הרשו לעצמם לעַבּדם ולשנותם (ש„חלום־מרדכי" ו„תפלת מרדכי ואסתר" עבריים הם — נראה מן הנוסח הארמי, שפרסם עם תרגום עברי רש"א ווירטהיימר, מדרשים כתבי־יד, ירושלים תרפ"ג, עמ' 10—11, גם ל"ב—מ"ג). כך, למשל, יש לנו הספור „שושנה" בשתי נוסחאות: של תרגום־השבעים ושל תיאודוטיון. הביאו ראיה על מוצאוֹ היווני של הספור „שושנה" את ה„לשון הנופלת על לשון" שבשתי הנוסחאות: σχῖνον-σχίσει (54—54), πρῖνον-καταπρίσῃ (58—59); ואולם המתרגם העברי המאוחר של „שושנה" ב„כתובים אחרונים", י. ז. פרֶנקל, מצא בשביל מלות יווניות דומות — לשון עברית נופלת על לשון: „תחת אֵלה — יתנך ה' לאָלה" (שושנה, ס"ב—ס"ג); „תחת אלון — השקר יכסה פניך קלון" (שם, ס"ח—ס"ט). ר. ה. צ'אַרלז (Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in Englisch, Oxford 1913, I, 641—642) הביא מלים ובטויים יווניים הרבה מספור זה, שהם יכולים להיות אך תרגומים מעברית. ועל זה יש להוסיף: מי היהודי האלכסנדרוני, שיכתוב ספור כזה ביוונית ויקרא ל„גבורה" של הספור הזה בשם העברי „שושנה"? — לדעתו של צ'אַרלז (שם, I, 644), נתחבר ספור זה בימי מחלוקת הפרושים והצדוקים על „עדים זוממים" ו„עד שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד", בימי אלכסנדר ינאי, לערך בשנת 95—80 קודם ספה"נ. וקרוב לאותו זמן, בין 135—67, בימי־הגדולה של החשמונאים, נתחברו גם שאר החבורים הקטנים, שהם הוספות

לאחרוני כתבי־הקודש. על התפילות והתוכחות שביניהם שפוך רוח חן ותחנונים ונראות הן כתפילותיהם ותוכחתם של יראי־ה' מקרב העם, והחלומות והספורים שביניהם — וביחוד „שושנה" ו„בל והתנין" — הם יצירות עממיות גמורות על־פי ה„עוקץ" התמים שבהם ותכליתם — לעורר את רוח ההמון על־ידי ספורי־מעשיות שנונים וממולחים.

ולאותו סוג שייך בוודאי בעיקרו (אף אם נאמר, שסדורו של הספר כולו נעשה רק לאחר חורבן בית שני).

ג) ספר־ברוך. כלל גדול יש בידי: הספרים החיצונים (הפסֵיבדו־אֶפיגראַפים), שאַף חלק מן הכנסיות הנוצריות קבלָם לתוך כתבי־הקודש שלהן, אפשר (אבל לא מוכרח), שיהיו מזמן מאוחר לסוף תקופת־החשמונאים; ואולם הספרים הגנוזים (האַפוקריפים), שכל הכנסיות הנוצריות חושבות אותם לקדושים, הם כולם מזמן, שלא יאוחר מסוף תקופת החשמונאים. חוקרים הרבה (וביניהם Schürer; R. H. Charles, AaPE, I, 574—576; III⁴, 462—463) חושבים את „ספר־ברוך" למחובר אחר החורבן השני, וצ'ארלז (שם, שם) קובע את זמנו לשנות 74—78 לספה"נ ומיַחסו לבית־מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי. ואולם לזה יתנגדו, ראשית, היחס הטוב ביותר לנבוכדראצר ובלטשאצר בנו (אספסיינוס וטיטוס, לפי צ'ארלז) ותאורם בתור מלכי־חסד (ברוך, א', י"א—י"ב); שנית, הדברים על הקרבת־קרבנות (שם, א', י'), — מה שמכריח את צ'ארלז להוכיח בראיות קלושות, ביחד עם שירֶר, שהיו היהודים מקריבים קרבנות אף לאחר החורבן (Charles, I, 576); ושלישית, מה שאין זכר בספר ברוך לתחית־המתים, ולהפך, במקום אחד (ברוך, ב', י"ז), שאמנם, הוא רק חקוי לפסוק בתהלים (קט"ו, י"ז), יש למצוא מעין כפירה אף בהשארות־הנפש: „כי לא המתים אשר בשאול, אשר רוחם לוקחה מקרבם, יתנו כבוד וצדקה לאלהים". אחר חורבן בית שני, ובפרט בבית־מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי, כל שלשת אלה אינם בגדר־האפשרות. לדעתי, מלא „ספר־ברוך" זכרונות מן המאורעות המעציבים, שאירעו בימי מצור־ירושלים על־ידי אנטיוכוס השביעי סידֶטֶס בשנות 135—134; מצור קשה זה והנצחון הגדול של אנטיוכוס, שעשה את יוחנן הורקנוס מחדש משועבד לסוריה, עשה רושם כביר גם על הסופרים היווניים ונזכר אצל דיודורוס מסיקיליה, אצל פורפיריוס ויוסטינוס, ובוודאי עשה רושם גם בישראל; ו„ספר־ברוך" הוא פריו של רושם זה. ציור הרעב הגדול של ימי־המצור (ברוך, ב', א'—ג'), מתאים להרעב החזק, שהכריח את יוחנן הורקנוס לגרש באכזריות חלק מן הנצורים (עיין למעלה, § 16). השנאה לסורים, שמימי גזרות־אנטיוכוס נחשבו לאויבים היותר רעים של היהודים, נתגלתה ב„ברוך", ד', ט"ו—ט"ז. ולהפך, היחס הטוב אל נבוכדראצר ואל בלטשאצר בנו, שהיהודים מקריבים קרבנות לכבודם ומתפללים לאורך־ימיהם (ברוך, א', י'—י"ב), מתבאר על־ידי מה שאנטיוכוס

סידֶטָס שלח בשעת־המצור קרבנות מוזהבי־קרנים וכלי־קטורת לבית־המקדש בירושלים ושבת ממלחמה בימי חג־הסוכות. והמחבר מכיר, שאפשר ליהודים להתקיים בארצם אך אם ישתעבדו לאנטיוכוס סידֶטס, ממש כמו שבימי־ירמיהו צריכים היו לעבוד את מלך־בבל (שם, ב׳, כ׳—כ״ו). — ומוסר־שדי, תוכחות על שסֵר ישראל מעל החכמה האמתית — יראת־ה׳, שהיא ראשית חכמה, שנגלתה על־ידי עבדיו הנביאים, — מתלַוה ב„ספר־ברוך״ אל תנחומות־אֵל, שלא לעולם תהא ירושלים שוממה (אחר המצור) ולא תמיד יהא העם בגולה (הרי נתפזר במצרים ובבבל ובאסיה הקטנה בימי גזירות־אנטיוכוס והמלחמות שאחריהן), ועוד ימים יבואו ולתוך ארץ־הקודש יתקבצו כל נפוצות־בניה (ברוך, ד׳, ל״ו—ה׳, ט׳, שהוא דומה מאד לתהלות־שלמה, י״א). — שני חלקים שונים זה מזה יש בספר קטן זה: א) הפרקים, א׳, א׳—ג׳, ח׳; וב׳) הפרקים ג׳, ט׳—ה׳, ט׳ (ויש מחלקים גם את הפרקים האחרונים לשנים: ג׳, ט׳—ד׳, ד׳ וגם: ד׳, ה׳—ה׳, ט׳). אין הכרח בדבר לחשוב, ככמה הוקרים, ששני החלקים (או שלשתם) נכתבו על־ידי שני מחברים שונים. אפשר, שכתב אותם מחבר אחד בשני זמנים שונים. ומה שנוגע לשינוי בלשון, שבחלק השני מורגש יותר, מתחת לגוף היווני, רוחה של הלשון העברית ובחלק השני הלשון היוונית היא ברורה ושוטפת יותר ונראית כמקורית, — אפשר הדבר, שהתוכן גרם לכך, או שני מתרגמים תרגמו מעברית ליוונית את שני החלקים של הספר, שנתחברו על־ידי מחבר אחד, מפני שנכתבו במקורם העברי בזמנים שונים (על הלשון העברית של כל חלקי־ברוך עיין: Kneucker, Das Buch Baruch, Leipzig 1879, שבו נתן החכם הנוצרי גם תרגום עברי של כל „ספר־ברוך״; וכן גם: W. Rothstein, Kautzsch' Apocr. u. Pseud. d. A. T., I, 215—16; י. קלוזנר, „בימי בית שני״, עמ׳ צ״ו—צ״ז; ולהפך, שחלק מ„ברוך״ נתחבר יוונית, עיין: Charles, I, 570—576).

אין „ספר־ברוך״ יצירה גדולה, אם נמוד אותו בקנה־המדה של כתבי־הקודש הנעלים: בפני מחברי כתבי־הקודש נתבטלו המחברים בתקופת־החשמונאים, עד שהיו כותבים בעילום־שמם (בפסיבדוני׳מים) ומיחסים את ספריהם לגדולים ידועים באומה כברוך ועזרא. אבל יצירה חשובה הוא „ספר־ברוך״ בלא ספק: הוא מלא אמונה עמוקה באלהי־ישראל, צִדוק דין ההיסטוריה מתוך השקפה מוסרית עליונה (המפלה בימי מלחמתו של אנטיוכוס סידטס ביהודה) ותקוה לתחיה (עיין עליה: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 13—14), שבימי־החשמונאים היה לה על מה שתסמוך.

חשובה הרבה מ„ספר־ברוך״ מן הצד הציורי היא:

ד) מגילת־יהודית. בהשקפה ראשונה הרי זה ספר היסטורי. אבל באמת אינה אלא רומאַן היסטורי, שתכליתו להדריך את הקורא ביראת־אלהים ולהזק את לבה של האומה בימי־הנסיון לחירותה ולאמונתה. הטעויות ההיסטוריות שבה, שהן גסות אפילו בהשתוות אל אותן שבספר־דניאל ובמגילת־

אסתר — שדרך אגב, בהרבה דברים דומָה להם „יהודית", ביחוד למגילת־אסתר, — עושות לאי־אפשר לבקש בספור זה אפילו גרעין היסטורי גמור. אפשר אך דבר זה, שמסע־המלחמה של ארתחששתא אוכוס מלך פרס, לערך בשנת 350 קודם ספה"נ, נגד מצרים, כנען ויהודה, שהשתתפו בו המצביאים הולופֶרנס ובגוהי עבדו היותר נאמן (Diodor Sic., XVI, 47; XXXI, 19), שנזכרים גם במגילת יהודית, המציא חומר היסטורי למחברו של הרומאַן ההיסטורי העברי. ובאמת, בשירת־יהודית שבסוף הספור, שאמנם, יש חושבים אותה להוספה בפני עצמה, נזכרו הפרסיים במקום האשורים שבראש הספר (יהודית, ט"ז, י'). ואולם אפשר גם־כן, שלפנינו אורופֶרנס, אחיו המדומה של אריאראתס החמישי, מלך קפודקיה, שדימטריוס הראשון עורר אותו, את אורופרנס, נגד אריאראתס אחיו המדומה, בעוד שטימארכוס, נציב מדי ובבל, התנשא למלוך. ובכן נבוכדראצר מלך אשור (סוריה) הוא דימטריוס, ארפכשד מלך מדי מתנגדו הוא טימארכוס, שיבת היהודים מגלותם וחנוכת המקדש — נצחונו של יהודה המכבי וחנוכת־המקדש, הכהן הגדול יהויקים — יקים־אלקוֹמוס, ואורופרנס הוא הולופרנס (עיין: .(Ed. Meyer, Urspr. u. Anf. d. Christ., II, 238—241

התוכן של יהודית בקצרה הוא:

נבוכדראצר מלך אשור (ולא מלך בבל!), היושב בנינוה (ולא בבבל!), יוצא למלחמה על ארפכשד מלך מדי וקורא לעזרה את כל העמים, וביניהם גם את בני־ישראל. העמים אינם נשמעים לו. ועל־כן הוא שולח, לאחר נצחונו על ארפכשד, את הולופרנס שר־צבאו וגוזר עליו לענוש את כל העמים האלה, להחריב את ארצותיהם ולהכריחם, שיתנו לנבוכדראצר כבוד־אלהים. כל העמים נענשים ונכנעים. ואולם, כשהגיע הולופרנס עד עמק־יזרעאל, הוא שומע, שעם־ישראל מֵכין את עצמו להלחם בו; ועם־ישראל זה עתה (בימי נבוכדראצר!) רק שָב מגלותו, עזב את גלוליו והחזיר את עבודת־אלהיו לְיָשנה, ואי־אפשר לו לתת כבוד־אלהים לבן־תמותה. כדי לסגור על הולופרנס את הדרך לירושלים, מצוה הכהן־הגדול יהויקים, שיתבצרו היהודים בעיר בתוליה או בית־אלוה (ביוונית, Βαιτουλούα, Βετυλούα, Βαιτουλία, ברומית Bethulia) — עיר בלתי־ידועה, אבל על־פי כל סימניה — עיר בשומרון, בקרבת עמק־יזרעאל (יהודית, ד', ו'). ואפשר, זהו שֵם בדוי — „בית־אלוה". הולופרנס כובש את אמת־המים שמחוץ לעיר ובני־בתוליה, שסובלים מן הצמא, כבר נכונים הם למסור לאויב את העיר. אז באה האלמנה היפהפיה ויראת־ה', החכמה והצנועה, יהודית, אל ראשי־העיר ומבקשת, שיתנו לה לצאת אל מחנה־האויב. היא באה אל הולופרנס ומבטחת אותו, שתודיעהו את הזמן, שבו יעזוב אלהים את העיר בעוון־יושביה, והולופרנס מאמין בה והומד בלבו את יפיה. בשעת־מישתה הוא שותה יין הרבה עד שהוא נרדם—ויהודית הורגת את הולופרנס, כיָעל בשעתה את סיסרא,

בשנתו. בחשאי היא מוציאה את ראשו בשק ומביאתו אל בני־עמה, שפתחו לפניה את שערי־העיר, מאחר שהתיר לה הולפורנס לצאת מן המחנה כדי להתפלל ולהטבל. בני־בתוליה מתנפלים על האשורים, חיל־הולופרנס, שנהרג ראשם, ומכים בהם מכה רבה, ואחר־כך רודפים אחריהם גם בני־ירושלים. ויהודית שרה ביחד עם הנשים שיר חדש, נעשית אהובה ונערצה בתוך כל בני־עמה ומתה בשיבה טובה ובשם טוב.

שאין כאן היסטוריה — נראה ממה שנבוכדראצר הוא כאן מלך א ש ו ר היושב ב נ י נ ו ה, והוא מושל בזמן שכבר שב העם מגלות־בבל וכבר חזר ובנה את הבית השני (השווה יהודית, א׳, א׳, אל ד׳, ג׳). ואולם ר ו ח ו של ספר זה מכריח אותנו לאחרו לא רק מזמנם של נכוכדראצר או של מלכי־פרס (א ר ת ח ש ס ת א א ו כ ו ס, שמסע־מלחמתו נעשה, אפשר, ח ו מ ר למגילה זו, כאמור), אלא אף לתקופת מלכי בית־תלמי ובית־סיליקוס. רוח־גבורה נושבת מכל פרקי־הספר. י ה ו ד י ת מהללת את מעשו של „שמעון אביה״, שהרג את כל בני העיר שכם על שטמא שכם בן חמור נשיאה את דינה אחותו (יהודית, ט׳, ב׳—ד׳); בעוד ש י ע ק ב אבינו מגנה מעשה זה גם מיד לאחר שנעשה וגם בברכתו (בראשית, ל״ד, ל׳, וגם מ״ט, ה׳—ז׳). ואנו הרי יודעים אנו, שיוחנן הורקנוס כבש את ש כ ם ואת ש ו מ ר ו ן כולה והחריב את ההיכל של הר־גריזים. לדעתי, „בית־אלוה״ (בתוליה) הוא הכנוי העברי של שכם בזמן הראשון אחר הכבוש היהודי, שהרי השומרונים קוראים ל„הרגריזים״ (מלה אחת!)—„בית־אלי״ (עיין גם־כן: Charles, AaPE, I, 246, 251). מקום המאורע העיקרי היא עיר במדינות עשרת השבטים, שבית־החשמונאי שאף בזמנו של יוחנן הורקנוס לאחדן (את שומרון, עמק־יזרעאל והגליל) עם יהודה; והארץ הנלחמת בישראל כדי לעלות אחר־כך על יהודה היא א ש ו ר — ס ו ר י ה. — וביחד עם רוח־הגבורה והקנאות הדתית והלאומית יש ב„מגילת־יהודית״ חסידות מרובה הן בכל הנוגע להכרה המוסרית והן בכל המתיחס לשמירת המצוות המעשיות. בתפילתה הראשונה (פרק ט׳), שבה הזכירה יהודית לטובה את השמדת־שכם, היא אומרת לאלהים: „כי לא ברבים כחך ולא הילך בעצומים, כי אם אלהי־הענוים אתה, מושיע נדכאים, עזר־דלים, מגן־נדחים, מציל־נואשים״ (יהודית, ט׳, י״א). זהו הלך־הרוח האמתי של תקופת־החשמונאים: רוח גבורה ומלחמה באויבי־ישראל עד רדתם ביחד עם אמונה באלהים ובנצחון המועטים והחלשים.

ויש כאן אדיקות דתית, שיכלה להיות כמיתה רק לאחר גזירות־אנטיוכוס, בתור ריאקציה כלפי ההתיוונות באונס וברצון, ועל דעת הפרושים. יהודית „צמה כל ימי אלמנותה, זולת בערבי־שבתות ובשבתות, בערבי ראשי־חדשים ובראשי־חדשים (שהיו אז חגים גמורים לישראל) ובימי החגים והמועדים לבית־ישראל״ (שם, ה׳, ו׳). כשהיא הולכת אל הולופרנס, היא נוטלת עמה יין ושמן ולחם־שעורים ודבלת־תאנים ו„לחם טהור״ (מאכל כשר) וכלים (שם, י׳, ה׳) — כדי

שלא תתגאל ביינם ושמנם ופתם וכליהם של נכרים, ואינה אוכלת ואינה שותה משל הולופרנס אפילו בשעה שדבר זה נצרך הוא להצלת־עמה (י״ב, ב׳—ד׳, ושם, י״ט). וכשהיא באה במגע עם הולופרנס הנכרי, היא טובלת בכל לילה באמת־המים (י״ב, ג׳). ואפילו לאחר שחזרה אל העיר וראשו של הולופרנס בידה, היא חושבת לנכון להטעים, שלא קנתה את הצלת־עמה במחיר־כבודה: „חי ה׳, אשר שמר אותי בדרכי אשר הלכתי, כי פני רִמוהו לכלותו, אך לא חָטא עמי לטומאה ולבושת׳ (י״ג, ט״ז). ואחיור העמוני (כפי הנראה, בטעות במקום אחיהוד—אחי־היהודים, עיין: Charles, I, 244), שדבר טובות על היהודים לפני הולופרנס, לא רק „מאמין באלהי־ישראל״, אלא גם „כורת בשר־ערלתו ומתקבל אל תוך בית־ישראל עד היום הזה׳ (י״ד, י׳). בשאיפתם הגדולה ליהד את כל הגויים שבמדינות ארץ־ישראל לא השגיחו החשמונאים בכתוב המפורש: „לא יבוא עמוני בקהל־ה׳״ (דברים, כ״ג, ד׳—ה׳).— כל אלה הם סימנים מובהקים של תקופת יוחנן הורקנוס קודם שנתגלע הריב בינו ובין הפרושים. כי, ביחד עם חסידות יתרה זו ורוח־גבורה של עם מלומד־מלחמה, נִכֶּרֶת כאן גם רָמָה גבוהה של החיים המדיניים וההברותיים. דבר זה בלבד, שביד אשה נמסר האויב, כבימי דבורה ויעל, ולאשה נאמר: „אַתְּ תהילת־ירושלים, אַת תפארת־ישראל הגדולה, אַת הגאון הגדול אשר לעמנו׳ (ט״ו, ט׳), — דבר זה בלבד מוכיח, שאנו עומדים בתקופה לאחר גזירות־אנטיוכוס, שאז הצטיינו הנשים בעמידתן על דעתן הדתית והלאומית,—מה שגרם להאגדה על חנה ושבעת בניה ומה שעורר את המדרשים המאוחרים לעשות את יהודית לבתו של יוחנן או של מתתיהו השמונאי (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, Berlin 1832, S. 124; ועיין גם־כן: צ. פ. חיות, „ספר יהודית״, בספר „זכרון לא״א הרכבי״, פטרבורג תרס״ח, החלק העברי, עמ׳ 105—111). יהודית בטוחה היא בעזרת־ה׳, שהרי אין בימיה „שבט, או משפחה, או בית, שיעבדו אלילים מעשי ידי־אדם, כאשר היה לפנים׳ (יהודית, ה׳, י״ח). דברים, שיתאימו ביחוד לתקופתו של יוחנן הורקנוס הצדיק וה„נביא״. וגם יחסם של היהודים אל עובדי־האלילים ויחסם של אלה לישראל מתאימים לרוחו של זמן זה (עיין, למשל, י׳, י״ט). ובכן אין יסוד לאַחֵר ספר זה מתקופת החוסן והעוז של הורקנוס אחר ההשתחררות מתחת עולו של אנטיוכוס סידֶטס וקודם הפירוד בינו ובין הפרושים (לערך 120—110 קודם ספה״נ).

בספר יש אמנות מרובה. הרצאתו ברורה, מודרגת, בלא הסר ויתר, בלא אריכות והסתבכות. מצד זה הוא דומה למגילת־אסתר, ושירת־יהודית הנחמדת (ט״ז, ב׳—י״ח) — אני נוטה להאמין, שאינה הוספה מאוחרת — יש בה ניצוץ משל שירת־דבורה, שבוודאי חִקה אותה המחבר, כמו שדומה מעשה־יהודית להולופרנס אל מעשה־יעל לסיסרא. על כל פנים, כל ספר־יהודית היא יצירה של אמנות עממית נחמדת ונאה (עיין: י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ׳ צ״ז—צ״ט). ואם יצירה כזו יכולה היתה להוָצר בתקופת־החשמונאים,—

כמה אי־צדק יש במשפטם של רנאן, ווילהויזן, הילשר ואֶדואַרד מאיר, שמלכות ישראלית בת־חורין ומיוסדת על התורה כמלכות בית־חשמונאי בעל־כרחה היתה מחוסרת „תרבות ואמנות". כלום תרבות ואמנות הן רק אלו של יוון ורומי בלבד?

ספור אמנותי, אפשר, עוד יותר מיהודית הוא

ה) ספר דברי־טוביה. כאן לפנינו ספור ממש, — לא רומאַן היסטורי כ„מגילת־יהודית", — שגבורו הראשי הוא אדם מישראל היושב בגולה, אלא שגורלו הפרטי מקושר הוא באישיות היסטוריות אחדות. לא אל האומה פונה, איפוא, המחבר של „טוביה" לחַזקה ולעודדה, אלא אל היחיד מישראל. ולפיכך, במקום ההשקפה המדינית והלאומית־הדתית, שהונחה ביסודה של „יהודית" כולה, יש כאן אַך השקפה דתית־מוסרית, אף־על־פי ש„פטור בלא כלום אי־אפשר" לספר עברי השוב: אף ב„טוביה" יש התיַחדות לאומית (אזהרת טובי לבנו, שיאהב את בני־עמו ויקח לו אשה רק מבנות־עמו, טוביה, ד', י"ב—י"ג), ובסוף הספר, בשיר־תודתו של טובי, מובעת התקוה לבנין ירושלים בספיר, אזמרגד, שוהם, אקדה ואבני־אופיר (שם, י"ג, ט' וט"ז). ובספר זה יש גם מעשי־נסים, אמונה בכחם של אשמדאי והרוחות הרעות, כמו גם במלאכים טובים כרפאל המלאך וברפואות משונות. לכל אלה אין זכר ב„מגילת־יהודית". ולעומת זה, טוביה הוא יותר ציורי ופיוטי, ובכלל, יותר אמנותי בסדורו ובתאוריו מ„יהודית". שירר (III^4, 238) אומר בצדק: „התרכובת של המעשה עשירה בפרקיה ובחוליותיה, הפרטים רַבגוניים הם והוטי־הספור, שנתרקמו במקומות שונים, מְשְׁתַּזְּרים זה בזה ביד־חרוצים. ולפיכך עולה ספרנו („טוביה") בתור יצירה ספרותית בהחלט על יהודית".

וזה תכנו של „ספר־דברי־טוביה":

טובי (Τωβείθ, להבדילו מן טוביה — Τωβίας בנו) בן טוביאל הוא משבט־נפתלי, מעשרת השבטים, שהוגלו על־ידי שלמנאסר מלך אשור לנינוה (אף כאן עשרת השבטים, אשור־סוריה ונינוה, כמו ב„יהודית"). בהבדל משאר בני עשרת השבטים, עולה טובי לרגל לירושלים והוא מפריש תרומה, מעשר ראשון ומעשר שני, ואינו אוכל מפת־בגם של הגויים. וביחד עם שמירת מצוות מעשיות אלו הוא גם אדם מוסרי מאד: נותן מלחמו לדל ומלבושיו לערום (השווה א', ו'—ח' וי'—י"א, אל א', י"ז). אבל ביחוד הוא מצטיין במַה שהוא מקבר את הרוגי־המלכות מישראל, שלא ניתנו לקבורה ומקבריהם חייבים מיתה. הוא מסַכן את נפשו ומְקַבְּרָם. אפילו בחג־השבועות, ואפילו בשעת סעודת־החג הוא מניח את הסעודה ומקבר מת מישראל בסכנת־נפשות. ואולם במקום לקבל שכר על מעשה־הטוב, הוא לוקה ביסורים נוראים בלא חטא. כשהוא שָׁב מקבורת־המת וכדי שלא לטמא את הבית הוא לָן בחוץ, מטפטפת לתוך עיניו לַשְׁלָשֶׁת־האַנקורים והוא מסתַּמא. אף־על־פי כן אינו חוטא ועדיין הוא הרד לחשש של גְנֵבַת־גדי, ואף אינו קובל על אלהים אף לאחר

שאשתו — כמעט כאשתו של איוב — חושדת ביָשרו ותומתו. הוא אך מבקש מאלהים, שלא יאריך את יסוריו ויקח את נפשו. הלא יסורים בלא חטא הם, כי נקי וצדיק הוא טובי.

ועוד נפש תמה ונקיה מתעַנית ביסורים בלא חטא. שרה בת רעואל, היושבת באחמתא („אגְבַּתָנים") שבמדי. היא — בת־יחידה לאביה, שהוא קרוב לטובי, ממשפחתו. בתולה זו כבר נישאה לשבעה בעלים — ואיש לא ידָעָהּ, כי אשמדאי אוהב אותה והורג את כל הקרֵב אליה בליל־החופה. ואף היא מתפללת לאלהים, שיָשים קץ ליסוריה בלא חטא ויסיר את חרפתה.

טובי, שחושב, כי קרוב קצו, קורא לטוביה בנו, ולאחר שהוא מטיף לו דברי חכמה ומוסר, הוא מבקש אותו, שימצא לו מְלַוֶה וילך עמו אל עיר רגש שבמדי, ששם הניח טובי למשמרת בידו של גבאל עשרה ככר־כסף. אבל בצורת־חבר נזדמן לטוביה רפאל המלאך, „אחד משבעת המלאכים (הקדושים), העומדים (ומעלים את תפלות הקדושים) ובאים לפני כבוד־ה' (הקדוש ברוך הוא)" (טוביה, י"ב, ט"ו). רפאל הוא — מפני שתכליתו לרפא גם את שרה משִכּוּל־בעָלים וגם את טובי מעִוָרוֹן. טוביה בן טובי ורפאל המלאך, שהתחפש לבחור נאה בשם עזריה בן חנניה, הולכים למדי. בדרך טובל טוביה בנהר־חדקל ורואה דג מקפץ ויוצא מן הנהר. המלאך יועץ אותו, שיהרוג את הדג ויטול ממנו את הלב, את הכבֵד ואת המרה. וכשהם באים לאחמתא, אומר לו המלאך, שהוא צריך לשאת לאשה את שרה. וכשֶטוביה מתירא, שמא ימית אשמדאי גם אותו כמו שהמית את שבעת בעליה הקודמים של שרה, אומר לו המלאך, שאם יגַמֵר את הלב ואת הכבד של הדג, יגרש בריח־עֲשָׁנָם את אשמדאי ולא ימות. טוביה עושה כעצתו של מְלַוֵהוּ, ולאחר שהתפללו הוא ושרה, הוא קרֵב אֵליה וכל רע לא אונָה לו. רעואל, אביה של שרה, חוגג ארבעה־עשר יום את משתה־החתונה, ובינתים הולך רפאל־עזריה לעיר רגש ומקבל את עשרת ככר־הכסף. עיני האָב, וביחוד האֵם, כָּלו מִיַחֵל לתשובת־הבֵּן; ומה גדלה שמחתם כשהוא שָׁב ועל־פי עצתו של המלאך הוא מוֹרֵחַ במרה של הדג על עיניו של אביו הסומא — והן מתפקחות. טוביה ואביו מוכנים להת לעזריה (שאינם יודעים, שהוא מלאך) מחצה מכל רכושם, אך הוא מגלה להם, שהוא — רפאל המלאך השלוח ממרום לשלם לעושי־טוב כצדקתם, ואף הוא, כטובי, מטיף דברי חכמה ומוסר. אז שָׁר טובי שיר־תהלה לה', חי עוד ימים רבים, והוא וטוביה בנו מתים זקנים ושבֵעי־ימים.

מתוך התוכן נראה ברור, שבשביל המחבר קיום המצוות ועשית צדקה וחסד לבני־אדם עומדים במדרגה אחת. וזה מתאים להשקפות של תקופת־החשמונאים. כי להקדימו עד ימי מלכי בית־סיליקוס (190—170 קודם ספה"נ), כדעתו של סימפסון (Charles, AaPE, I, 183—185, 195), אי־אפשר: בימים ההם, קודם הריאקציה נגד ההתיוונות וגזרות־אנטיוכוס, עדיין לא היו מטעימים כל־כך את המצוות שבין אדם למקום בהשתוות אל המצוות

שבין אדם לחברו (השווה: תהלים, משלי, איוב, קוהלת, בן־סירא). וכבר הוכיח ישראל לוי (REJ, XLIV, 1902, 288—291), ש„טוביה" מושפע הוא מבן־סירא. גם ערכם של עשרת השבטים ואשור־סוריה בספר זה מוליך אותנו אל ימי־הכובשים מבית־חשמונאי. ושהמחבר קדם לזמנו של הורדוס נראה ממה שהוא חושב את בית־המקדש, שיִבָּנֶה לאחר החורבן הראשון (כלומר, את בית־המקדש שבזמנו: הריהו כאילו כותב בזמנם של סנחריב ואסר־חדון, אבל באמת כבר יודע הוא, שיהא בית שני), לקטן ודל (טוביה, י״ד, ה׳), — אות הוא, שקָדם לבנין המפואר של הורדוס (Schürer, III^4, 239). ומאחר שעדיין אין בו האמונה בתחית־המתים, לא יאוחר זמן־הִכָּתְבוּתוֹ מימי יוחנן הורקנוס או אלכסנדר ינאי (110—90 קודם ספה״נ). ערך קבורת־המתים, שהוטעם כל־כך ב„טוביה", מוליך אותנו אל התקופה של מלחמות ממושכות ואכזריות, שהצטיינה בהן מלכותם של שני אלה. אפשר, שאלכסנדר ינאי לא נתן לקבורה את „הרוגי־המלכות" מן הפרושים, שבגדו בו וקראו למלך נכרי להלחם בו. דבר זה מתקבל יותר על הדעת מהשערתו של פ. רוזנטאל (Vier apocryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's, Leipzig 1885, SS. 104—150), שספר־„טוביה" (כמו גם „יהודית") נתחבר בימים ש„ניתנו הרוגי־ביתר לקבורה", ובכן — 135—140 לספה״נ. כל רוחו של ספר־טוביה וכל האמונות הרחבה והשלֵוה שבו אינן מתאימות לתקופה מאוחרת זו. והרי בתקופת־התנאים אסור היה לגדל כלבים ואסור היה לאשה להנשא אם מתו שלשת בעליה—ואילו כאן נזכר הכלב לשבח, ולשרה מותר להנשא אף אחר שמתו שבעת בעליה. להדעה, שספר „טוביה" נכתב דוקא במצרים (Simpson, Charles' AaPE, I, 185—187) או בפרס (Kohut, Etwas über die Moral und Abfassungszeit des Buches Tobias, Geigers „Jüdische Zeitschrift", X, 1872, SS. 49—73, ובספר מיוחד), או באשור ובבל (Vetter, Theologische Quartalschrift, 1904, 526—530), או במדי (Moulton, Zoroastrianism, Hibbert Lectures 1912), וכן גם שנתחבר בלשון יוונית (Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie, 1879, S. 60), אין יסוד מוצק. יותר מדאי מתלהב המחבר לזכר ירושלים, מצד אחד, ויותר מדאי נחה על הטופס היווני שבידינו רוח הלשון העברית מצד שני (עיין: D. Simonsen, Tobit-Aphorismen, Kaufmann-Gedenkbuch, Breslau 1900, SS. 106—116). הבטויים היווניים הטהורים שבו הם פרי תקון התרגומים במשך מאות בשנים, שהרי „טוביה" היה אחד מן הספרים היותר נקראים בכל הזמנים. הנוסחאות העבריים והארמיים, שהוציאו נייבויאֶר (Neubauer, The Book of Tobit, a Chaldee Text etc., Oxford 1878) וגאַסטר (Gaster, Two unknown Hebrew Versions of the Tobit Legend, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, voll. XVIII—XX), ובספר מיוחד, שיָצא

בשנת 1897), ודאי מאוחרים הם. הנוסח הארמי אינו מקורי והנוסחאות העבריים מתורגמים הם מארמית ולא מיוונית; אבל גם הנוסח הארמי מתורגם הוא מנוסח יווני, שנתּרגם מעברית.

יש בספור זה כמה וכמה רשמים דקים ומעוררים את הלב. כמו ב„יהודית", תופסת האשה גם ב„טוביה" מקום חשוב מאד. לא רק שרה, אשתו של טוביה־הבן, מצויירת היא בצבעים רכים מאד, אלא אף חנה, אשתו של טובי האב. למרות מה שהיא חושדת בבעלה, מלאה היא תום ורוך. ואהבת־בעלה אליה עמוקה היא ומלאת רגש ענוג וחם, שאינו מתקרר עם השנים. טובי־האב מדבר על לבו של בנו, שלא יעציב את אִמו, ידאג לה בחייה ולאחר פטירתה— יקבור אותה בקבר אחד על־ידו (טוביה, ד', ג'—ד'). האהבה לאשת־נעורים נמשכת אף מעבר לקבר... ואהבת־האֵם של חנה מתוארת בספור זה תֵאור נפלא, שקשה למצוא כדוגמתו בספרות העתיקה (שם, י', ד'—ז', וי"א, ח'). לאמה של שרה, אשתו של רעואל, יש השם הרך והנחמד: עדנה (שם, ז', ב' וט"ו וי', י"ב). בכלל, מצוינים חיי־המשפחה בישראל כפי שהם מתוארים בספור זה. לא רק על כִּבּוּד אָב ואֵם מוזהר כאן הבן ולא רק האשה בכלל מתוארת כאן בצבעים היותר רכים: רעואל אומר לבתו, שתכבד ותוקיר גם את חמיה וחמותה, כי „עתה הם אבותיה" (שם, י', י"ב); ורעואל קורא לעדנה אשתו: „אחותי!" (שם, ז', ט"ו), וכן קורא טוביה לשרה בליל־חופתה (שם, ח', ד'). כאהובה ב„שיר־השירים": „אחותי כלה", „אחותי רעיתי" (שיר־השירים, ה', א'—ב').

ועוד רִשום אמנותי דק: שתי פעמים נזכר כלבו של טוביה, שלִוה אותו ואת חברו בדרכם למדי: ביציאתם ובחזרתם (ה', י"ז, וי"א, ג'). המקרא מזכיר את הכלב כמעט רק לרע. אף התלמוד אוסר לגדלו ויודע לספר בגנותו; אבל כבר יש בו: „כלבים משחקים—אליהו הנביא בא לעיר" (בבא קמא, ס' ע"ב), ובו בא הספור הנאה, שהרועים חלבו פרה או כבשה ובא נחש ושתה מן החלב— והרועים לא יָדעו ורצו לשתות מן החלב. הכלב התחיל נובח, לרמז להם בזה, שלא ישתו את החלב, אבל הרועים לא השגיחו בו. אז שתה הכלב עצמו מן החלב ומת מיד; ואז הבינו הרועים את אמונו הגדול של הכלב, שהקריב עצמו בעדם, וקברוהו ועשו לו „נפש" (ציון), שנקראת עד היום „נפשו של הכלב" (ירושלמי, תרומות, פ"ח, סוף ה"ג; פסיקתא דרב כהנא, פסקא י', ויהי בשלח, הוצאת בובר, ע"ט, ע"ב; מדרש הגדול, שמות, הוצאת הופמאן, עמ' 128). תחילת היחס החדש והנאה לכלב כאן היא, בתקופת־התחיה של בית־שני, כשֶביחד עם היהודי שבאדם קם לתחיה גם האדם שביהודי.

חשיבות מרובה יש גם למשלים הנאים ואמרי־המוסר היקרים של טוביה (פרק ד') ושל רפאל המלאך (י"ב, ו'—י'). הרבה מהם באו מספר־אחיקר, שנזכר ארבע פעמים בספר „טוביה" (א', כ"א—כ"ב; ב', י'; י"א, י"ח; י"ד, י'). ספר זה נתרגם עברית על־ידי י. מזל ונדפס מקודם ב„השלח" (כרך

ד׳, עמ׳ 438—450), ואחר־כך יָצא בהוצאה מיוחדת עם מבוא והערות של ר׳ מאיר איש־שלום ושל ג. ש. ליבוביטש וא. ה. רוזנברג (קרית־ספר, קבוצת ספרים עתיקים וחדשים, No. 1: דברי אחיקר החכם, ניו־יורק תרס״ה). דבר זה, ש„טוביה״ מזכיר את אחיקר בתור אדם ידוע ומפורסם בזמנו ומקושר בטובי היהודי בקשר־משפחה, מוכיח, שספר־אחיקר כבר היה מצוי בימי־החשמונאים גם בעבוד עברי קדום. ואמנם, קטעים ממנו נמצאים בתוך הפאפירוסים הארמיים של יֵב־אֶלפנטינה, שיהודים יָשבו בה. אבל אין ספק בדבר, שבעיקרו וראשיתו היה ספור בבלי, כמו שמעידה הזכרת החזירים שבו וגם פסוקים מעין: „בני, אם תמצא מציאה בבית אליל תן לאליל חלקו״; או: „בני, אם האלהים יתחילו לגנוב — במי נשביעֵם?״. על זה מעידים גם השמות האשוריים „נדן״ ו„נבו־שום־אִשְכַּן״. אלא שכל אומה עִבדה את הספור ואת משליו לפי רוחה, ולפני מחברו של „ספר דברי־טוביה״ היה גם עבוד עברי, וממנו שאל מחבר זה כמה וכמה מפתגמיו. בין הפתגמים הללו אנו מוצאים (מה שאין בפירוש ובמריצות כזו ב„דברי־אחיקר״) את הפתגם הנפלא, שנמסר לנו בארמית מפי הלל הזקן: „מה ששנוא לך אַל תעשה לשום אדם״ („דיעלך סני לחברך לא תעבד״—ὅ μισεῖς μηδενὶ ποιησῃς) וביוונית — מפי פילון (מובא אצל Eusebius, Praeparatio Evangelica, VIII, 7, 6), בעברית ב„צוואות נפתלי״, א׳: „שלא יעשה איש לרעהו מה שלא ירצה לעשות לנפשו״, ובספר היהודי בעיקרו: Didache I, 2. פתגם שנון ונפלא זה, „כלל־הזהב״, כמו שקוראים לו בצדק, שבצורתו החיובית כבר נרמז באגרת־אריסטיאס (הוצאת Wendland, 207, עיין: Kautzsch' Apocryphen (und Pseudepigrapraphen des Alten Testaments, II, 22, Anm. a וב„חנוך״ הסלאַווי (ס״א, א׳), נעשה יסוד לפתגמו החיובי של ישו: „מה שאתה רוצה, שיעשו לך אחרים, עשֵׂה להם״ (מתיא, ז׳, י״ב).

על כל פנים, אף ב„ספר דברי־טוביה״ לפנינו יצירה ספרותית־פיוטית ממדרגה ראשונה, שמעידה על המעלה הרמה של תרבות, שעמדה עליה האומה הישראלית בימי מלכות־החשמונאים, כשהאומה כבשה לה עמידה ברשות־עצמה והתנהגה על־פי התורה והנביאים.

---

§ 31. הספרים החיצונים.

ועוד שלש יצירות חשובות נוצרו באותו זמן, והן שייכות לא לספרים הגנוזים, אלא לספרים החיצונים (הפסיבדואֶפיגראַפים), שלא רק היהדות דחתה אותם (שהילכך אבד מקורם העברי), אלא אף רוב הכנסיות הנוצריות הוציא אותם מתוך כתבי־הקודש ונשארו, איפוא, רק ספרי־קריאה דתיים מחוץ לה„קאַנון״. יש מהם, שנשארו רק בתרגום יווני, שעל־פי רוב ממנו נעשו תרגומים סוריים, רומיים, ארמיניים וסלאוויים, ואף תרגומים ללשונות אירופיות חדשות ולעברית, ויש שנשארו רק בתרגום רומי או סורי, ארמיני או סלאַווי בלבד. שלש

היצירות מימי בית־חשמונאי הן: ספר־חנוך, ספר־היובלות וצוואות שנים־עשר שבטים. שתים הראשונות נשתמרו לנו בעיקרן (יש גם קטעים יווניים, רומיים, ועוד) בכושית (התרגום הכושי נִתְרגם מן התרגום היווני, וזה — מן המקור העברי), והיצירה השלישית — ביוונית. ומעניין הדבר: „ספר־היובלות" מזכיר את „ספר־חנוך" ו„צוואות י"ב שבטים" יודעות את „ספר־היובלות". וכל שלשת הספרים הללו נתחברו, כמו שנראה למטה, בימי יוחנן הורקנוס, אלא שנתחברו זה אחר זה במשך שלשים שנות־נשיאותו (135—104), ולכל המאוחר—בימי יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי בניו ושלומציון כלתו (104—67).

א) ספר־חנוך. זהו הספר היותר גדול בכמות שבכל הספרים החיצונים. ואף באיכות השיבותו מרובה מאד. הוא ספר מורכב משבעת ספרים אלה (ולדעתו של Charles, I, 168—170 — יש בו חמשה ספרים, כחמשה חומשי תורה, חמש מגלות, וחמשת ספרי תהלים, משלי ובן־סירא): א) מבוא (פרשיות א'—ה'); ב) ספר המלאכים (ו'—ל"ו, ואצל צ'ארלז — שני אלה רק ספר אחד); ג) ספר המשיח או ספר־המשלים (ל"ז—ע"א); ד) ספר־השמים או הספר האסטרונומי (ע"ב—פ"ב); ה) ספר־החזיונות או הספר ההיסטורי (פ"ג—צ'); ו) ספר־המוסר (צ"א—ק"ה), שבו כלול הגליון (האפוקאליפסה, גִּלְיָנָא בסורית) של עשרת־השבועות (צ"א, י"ב—י"ז וצ"ג כולה), ולסוף, ז) חתימת־הספר (ק"ו—ק"ח, וצ'אַרלז חושב את הפרשיות ק"ה—ק"ח להוספות, שאינן מצטרפות לספר מיוחד). בסוף ספר־חנוך כלול „ספר־נח", שלדעתו של צ'אַרלז, הוא מצוי בפרשיות ו'—י"א; נ"ד—נ"ה, ב', ס'; ס"ה—ס"ט, כ"ה; ק"ו—ק"ז. „ספר־נח" קודם לשאר חלקיו של „ספר־חנוך" ונתחבר (לדעתו של Charles, I, 170) לא יאוחר משנת 161 קודם ספה"נ.

בספר על המלאכים נתפרט כל מה שנרמז בענין מסתורי זה בספרי יחזקאל, זכריה, דניאל וטוביה, ב„ספר־המשלים" (מְסָלֵי בכושית, Παραβολαί ביוונית, Bilderreden בגרמנית) אנו מוצאים את המשיח נקרא בשם „בן־האדם" כמו באֶוונגליונים. בספר האסטרונומי יש ידיעות מפורטות על מהלך החמה, הלבנה, הכוכבים והרוחות, ועוד. בספר־החזיונות מוּרְצית ההיסטוריה הישראלית בדרך האַליגוריה והאומות מתוארות בו בצורת חיות ועופות, דוגמת מה שאנו מוצאים בספר דניאל, ז' וח'. ולסוף, בספר־המוסר יש אמרי חכמה, מוסר ותוכחה, יעודים ותנחומים. קצת מתכנו יש למצוא במדרשים הקטנים, שהוציא א. יֶלינֶק ב„בית־המדרש" (עיין ח"ב, עמ' 114—117; ח"ד, עמ' 129—132, ח"ה, עמ' 170—190) וי. ד. אייזנשטיין ב„אוצר־מדרשים" (ניו־יורק תרע"ה, I, 181—185; II, 285—293). בספר־הזוהר (בראשית, ג', ז') נזכר „ספרא דחנוך" ומובאים בו שני מקומות, שעל־פי תכנם יש למצאם גם בפרק ל"ב של ספר־חנוך הכושי שלנו. מכאן יש לראות, שספר־חנוך היה רוֹוֵחַ בישראל עוד בזמן מאוחר בערך (הזכיר אותו גם ר' משה די ליאון ב„ספר־הסודות" או „משכן־העדות", עיין בתרגומו העברי של גולדשמיט, ברלין תרנ"ב, עמ' 85).

שספר־חנוך נתהבר בארץ־ישראל וברובו — בימי יוחנן הורקנוס — דבר זה יש לראות מ„ספר־החזיונות״, שההיסטוריה הישראלית נמשכת בו עד תקופת־החשמונאים, שאז צומחת „קרן אחת גדולה״ (לעומת ה„קרן האחת המצעירה״ שבדניאל, ח׳, ט׳), שהחיות בורחות ממנה (ספר־חנוך, צ׳, ח׳—ט״ז; ולדעתם של רוב החוקרים, אין קרן זו אלא יוחנן הורקנוס (צ׳אַרלז, I, 171, חושב, שהיא רומזת על יהודה המכבי). ואולם, מאחר שספר־חנוך אינו חבור אחדותי, אלא חבור מקובץ מספרים שלמים („ספר־המשלים״ מתחיל, בפרק ל״ז, במבוא חדש לגמרו: „החזון, אשר חזה חנוך בן ירד, בן מהללאל, בן קינן, בן אנוש, בן שת, בן אדם״), על־כן אפשר, שאחד או שנים מן הספרים הללו (ביחוד „ספר־המשלים״, פרשיות ל״ז—ע״א, שבו נזכרו — בפרק נ״ו — הפרתיים והמדיים, שעתידים להתנפל על ארץ־ישראל) הם יותר מאוחרים ומתיחסים, לדעתו של שירר (III⁴, 280), לסוף ימי־החשמונאים, כשסייעו הפרתיים למתתיהו אנטיגנוס, האחרון למלכי־החשמונאים, לכבוש את כסא־המלוכה (40—38 קודם ספה״נ). לדעתי, אין לאחר גם אותם יותר מימי שלומציון המלכה (76—67), שהרי הרומיים לא נזכרו כאן (כמו שהעיר על זה קיסטלין, ועיין גם Charles, I, 171), והזכרת המדיים — שֵׁם, שהיהודים היו קוראים בו לארמינים — יכולה להעיד על עלית טיגראַנס מלך ארמיניה על ארץ־ישראל בימי שלומציון, לערך 68 קודם ספה״נ (עיין למעלה, § 28). חוץ מזה, עוד מימי מפלתו של אנטיוכוס סידטס בידי הפרתיים (129) צפו היהודים והסורים להתנפלות פרתית (Ed. Meyer, II, 272, Anm 3). על כל פנים, עיקר הספר הוא מימי יוחנן הורקנוס (לערך 110 קודם ספה״נ). שלא נכתב ביוונית (הטופס הכושי אינו אלא תרגום מיוונית, כרגיל) — נראה ברור מכל סגנונו, מהמון בטויים שֵׁמיים טפוסיים שבו ומהמון שבושים של המתרגם הראשון, שאי־אפשר לבארם אלא על־ידי מקור שֵׁמי. יש דעה, שאף שירר (III⁴, 281—283) נוטה אליה, שהספר נכתב לא עברית, אלא ארמית, כחלק מספר דניאל, שהרי יש בטופס היווני שלו (ל״ב פרשיות ממנו נמצאו ביוונית באַחמים שבמצרים בשנות 1886/7) מלות „פוכא״ (ולא „פוך״, כמו בעברית) וגם βαβδηρα, μανδοβαρα, שהן משובשות מן „מדברא״ (ולא מן „מדבר״ בעברית). וצ׳אַרלז (I, 171—177) מחליט על יסוד ראיות הרבה, שהפרשיות ו׳—ל״ו נתחברו ארמית ושאר הספר—עברית, דוגמת ספר דניאל, שתחילתו וסופו עבריים ואמצעיתו ארמית. ואולם הוא עצמו מוכרח להודות (שם, I, 172— 173), שאף בפרשיות הארמיות, לדעתו, יש מלים ובטויים, שאפשר לבארם רק על־ידי מקור עברי. ובכן יכולים המלים והבטויים הארמיים להוכיח, לכל היותר, שהיו בגוף העברי גם צורות ארמיות, כרגיל באותה תקופה, או שהתרגום היווני נעשה על־פי תרגום ארמי ולא על־פי המקור העברי, או, לבסוף, שהמתרגם מעברית ליוונית היה יהודי מדבר ארמית, ועל־כן נתן ביוונית את המלים העבריות הבלתי־מתורגמות בצורה הארמית הרגילה על

לשונו. בטויים עבריים טפוסיים לעשרות מכריחים אותנו להחליט, ביחד עם יוסף הלוי מחכמי־ישראל ועם ליטמאַן הגרמני ומאַרטֶן הצרפתי, שהספר נכתב עברית ולא ארמית. בימי יוחנן הורקנוס, כשהדאגה להפרחת הלשון הדתית־הלאומית היתה מרובה, אי־אפשר שיכָּתב ספר דתי־עממי כזה לא בעברית. התרגום העברי של „ספר־חנוך" (ספר־חנוך, מתורגם מכושית לעברית בידי אלעזר גולדשמידט, ברלין תרנ"ב), למרות כל חסרונותיו (הוא אינו מנוקד, יש בו בטויים ומלים, שנִתרגמו שלא כהוגן מתוך בהילות, המתרגם הלך בעינים עצומות אחר תרגומו הגרמני של דילמאַן, והמבוא — זולת „הקדמה" עברית, שאינה אלא גל של מליצות — וההערות, שכּזו כן אֵלו אינן מספיקות, נכתבו גרמנית דוקה ולא עברית!), מוכיח בבירור גמור, ש„ספר־חנוך" הוא עברי מתחילתו ועד סופו.

והספר יש לו ערך דתי גדול; אבל לא פחות מזה הוא ערכו התרבותי והאמנותי.

במשך שלש מאות השנים לערך, שעברו מעזרא ונחמיה עד שמעון חשמונאי (424—140), נתרחבה המחשבה הישראלית הרבה, ובמובן ידוע — אף נתעמקה. הנביאים יָדעו רק את האומה ואת הרע והטוב החברותי והתעלו עד הכרת האנושיות. העולם, הטבע לא עִנְיֵן אותם הרבה. יש נפלאות בעולם; את הנפלאות עשה ה' הגדול, הגבור והנורא— ומה יש לחקור עוד? — בימי בית שני, מימי עזרא ונחמיה ואילך, כשהתורה והנביאים כבר נתקדשו בישראל, התחילה חקירה חדשה בדבר מהות־העולם ופרטי־הנפלאות שבו. בתהלים כבר אנו מוצאים התחלה של התעמקות בפרטי חוקי־הטבע ונפלאות־היצירה: המזמורים י"ט, ק"ד, ק"ז, ועוד, הם השקפה חדשה על פלאי השמש וכל צבא־השמים, על החיות והעופות ופרנסתם המפליאה, על הים והמון־גליו, על יורדי הים באניות, ועוד. באיוב הולכת ומתפתחת השקפה זו. צִדוק־האלהות בתשובתו של אליהוא והצִדוק העצמי של האלהות בתשובתה „מן הסערה" מיוסדים הם אך ורק על „חכמה עליונה" זו: כל הטבע אינו אלא פלא אחד גדול — ואיך אפשר להבין את מעשי־ה'? ואיך יתכן לקבול עליו, אם אחד ממעשיו נראה לנו בלתי־ישר? — ופלא הוא כאן כל חוק והזיון שבטבע, שהיהודי הקדמון לא יָדע לבארו. מה שאין הוא יודע, ממה נולדו אגלי־טל ונטפי־גשם, מה שמפליאים אותו, בתור בן ארץ חמה, השלג והקֶרַח, מה שהים אינו עובר את גבולו, מה שהעופות יודעים זמן למעופם ויעלות־סלע — ללידתן, מה שהכוכבים מתראים בעתם ונעלמים בעתם ובאים קבוצות־קבוצות, מה שהמטר, הברד והשלג יורדים משמים בשופי, כאילו יש שם אוצרות מטר וברד ושלג, מה שהזהב והכסף ושאר המתכות מהווים במעמקי־האדמה בלא שתראם עֵין־אדם, ואפילו מה שהסוס יכול להיות לא רק סוס־מֶרכב, אלא גם סוס־מלחמה, — כל אלה הם ליהודי בית־שֵׁנִי נפלאות־הבורא, שמעידות לא רק על גדלו, אלא גם על צדקתו. — ולעומת זה, בא

ק ו ה ל ת ומדבר על קביעותם של חוקי־הטבע ומוציא מזה מסקנות פֶּסִימִיסטיות, שאין דעה בעליון ואין תבונה במעשים ואין יושר במדינות. ולעומתו בא ב ן־ס י ר א ומוכיח, שאַף לרע יש תפקיד בעולם ו„בעתו" אינו אלא טוב, ועל כל פנים, כל רע הוא רע מוכרח, שאינו אלא כסא לטוב. ואם נוסיף על זה ידיעות כוללות מן הפילוסופיה היוונית וחכמת־הטבע של היוונים, שוודאי חדרו גם לארץ־ישראל ונתקשרו בידיעות המדעיות־למחצה, שנחלו היהודים מן הבבליים והפרסיים וּפִתְּחוּ גם הם עצמם במדה הגונה, — אז נכיר ונבין, שבימי־החשמונאים, ימי הפריחה הלאומית לאחר ההתנגשות ביוונים, אי־אפשר היה ליהודים הקמים לתחיה בלא ספרים, שהאמונה והמדע נתקשרו בהם ונעשו אגודה מוזרה ומשונה.

זהו מצד אחד. ומצד שני, מראות־י ח ז ק א ל, שיש בהם השפעה בבלית, חזיונות־ז כ ר י ה, שכבר יש בהם זכר לתורת־המלאכים הפרסית, ה„שטן" ו„בני־האלהים" שבספר א י ו ב, וביחוד ספר־ד נ י א ל עם מלאכיו וחזיונותיו וגילוייו ואמונתו ב„יקיצת רבים מישני אדמת־עפר", — כל אלה נתנו מקום רחב לפִתּוּח של תורת־מלאכים רחבה ועשירה ולדמיונות בדבר ג ן־ע ד ן ו ג י ה י נ ו ם, שבוודאי השתעשעו בהם לא רק ההמונים היהודיים בלבד. מסכת כבר היתה ועליה נתרקמה רקמה מוזרה ומשונה, שאחר־כך היתה לנחלה ל ה ק ב ל ה — תורת־המסתורין העברית המקורית בעיקרה.

ומן הצד השלישי והאחרון — הצרות, שעברו על יהודה מימי אנטיוכוס אֶפִּיפאַנֵס ועד אנטיוכוס סִידֶטֶס, החיו את הציורים הנבואיים מיום־הדין ו„חבלו של משיח", והנצחונות המזהירים והתכופים של החשמונאים הגבירו את התקוות המשיחיות מימי עמוס והושע, ישעיה וירמיה, יחזקאל וישעיה השני, שעכשיו, בימי־ממשלתם של נביאים־כהנים־גדולים משבט־לֵוִי ומבית־חשמונאי — ולא משבט יהודה ומבית־דוד, — קבלו צורה אחרת ונטיה אחרת.

ושלשה אלה ביחד — ידיעת הטבע בתור „חכמה", תורת־מלאכים מפותחת ורעיונות משיחיים נפלאים — אנו מוצאים בפרטות יתרה בספר־חנוך. ולפיכך ערכו מרובה כל־כך להכרת הרָמה המוסרית והשכלית של ישראל בימי החוסן והעוז של תקופת בית שני.

וו. ב א ל ְ ד ֶ נ ש פֶּ ר ג ר (Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, 2. Aufl., Strassburg 1892, S. 9) קורא לחנוך בשם: „הטפוס היהודי של דאַנְטֶה הקטולי". ובצדק. כדאַנטה עובר חנוך, ש„התהלך את האלהים — ואיננו, כי לקח אותו אלהים", ברמיונו או בלוית מלאך, בכל העולמות הארציים והשמימיים. קודם כל, מספר חנוך בפרטות על ה„נפילים" — „בני־האלהים, אשר יבואו אל בנות־האדם". מלאכים־נפילים (נופלים) אלה, שגם תרגום ירושלמי (לבראשית, ו', ד') קורא להם „שמחזאי ועזאל (ועוזיאל)", והתלמוד והמדרש (יומא, ס"ז ע"ב, ודב"ר, סוף פ"א) — בשם „עוזה ועזאל" (ואולם „שמחזאי" נזכר גם בנידה, ס"א ע"א, וא. יֶלינק ב„בית המדרש", ח"ד, עמ'

127, פרסם קטע ממדרש בשם „שמחזאי ועזאל", שנדפס עכשיו מחדש ב„מדרשים קטנים", הוצאת ש. אסף, אודיסה תרע"ט, I, 3—4, וב„אוצר מדרשים" לאייזנשטיין, עמ' 549—550), — שני שמות, שאנו מוצאים אותם גם בין ה„נפילים" של ספר־הנוך („שֶמְיַזָה" ו„עזאל"), — מפורשים הם כולם בשמותיהם בספרנו: שמעזא — הראש שלהם, — שמשיאל, כוכביאל, שחקיאל, סהריאל, ברקיאל, סמאל, יומיאל, עזאל־עזאזל, הדרניאל, ועוד, ועוד, לעשרות ולמאות. מכאן אנו רואים, שהרבה מן השמות המשונים של המלאכים המצויים בספרי־הקבלה הם קדומים מאד. נפילים אלה, לאחר שדבקו בבנות־האדם, מלמדים את נשיהם בפרט ואת בני־האדם בכלל, חוץ מהשבעות ולחשים, גם עשית כלי־זין, עבוד־מתכות, זקוק־הזהב ומציאת האבנים הטובות, שמוש בעשבים לרפואה וצפיה בכוכבים, ועוד; ובכן — את כל המדעים ההיוביים כפי צורתם באותו זמן קדום ובארץ־הקדם: פיסיקה, כֶמיה, טֶכניקה, רפואה, אסטרונומיה, ועוד. את כל סודות־הטבע הם מגלים לבני־אדם — ועל זה הם נענשים. כי כל אלה לא היטיבו את דרכי־בני־האדם, אלא הרעו אותן. החכמה, האמנות, התרבות בכלל, סם־מות הן לבני־אדם. על־ידי כך למדו בני־האדם כולם לרדוף אחר מותרות, הנשים — להתקשט ולהתיפות כדי לחטוא יותר, ובעלי־האמנות — להכין כלי־זין, שבהם יהרוג איש את אחיו. ואפילו מה שהורו ה„נפילים" את בני־האדם לכתוב בדיו על גבי הנייר הוא חטא, שהרי הכתיבה הביאה לידי חבור ספרי־שקר ולידי זיוף־ספרים (ספר־הנוך, ס"ה, ז'—ח'; ס"ט, ט', י"א, ועוד). הרעיון הגדול, שאנו מיַחסים לרוּסו וטולסטוי, — הרעיון, שהתרבות היא אֵם כל חטאת —, כבר הוא מצוי בספר העברי הקדום.

אבל לא רק רעיון גדול יש בספר־חנוך, אלא גם אמנות מרובה. מעוף־הדמיון של ספר זה אין כדוגמתו בספרותנו העתיקה עד הזוהר וספרות־המקובלים, שהושפעו מספר חנוך כאחד. היכלי־בדולח מוקפים לשונות־אש, ועל־גבם — תקרה של ברקים וכוכבים, וכרובי־אש בתוכם; מקום לוהט יומם ולילה ובו שבעה הרים של אבני־חן; או אש לוהטת יומם ולילה — היא האש המניעה את כל מאורות־השמים, וכאלה חזיונות לעשרות רואה חנוך בעיני־דמיונו. ספר זה מבטל את כל הטענות בדבר עניות־הדמיון של השֵמיים בכלל ושל היהודים בפרט. בלא ספק הונחו הדמיונות שבספר־חנוך ליסוד הציורים הדמיוניים שבספרי־הקבלה — לא בדרך ישרה, אלא דרך צנורות שונים. וכמו־כן יש קשר פנימי בין תורת־המלאכים שלו ובין זו של המקובלים. כי כרובים, שרפים, אופנים, עירים (המלאכים העֵרים, השומרים), מלאכי־הפנים, מלאכי־השרֵת, מלאכי־חבלה, — כל אלה בשמות לעשרות, ואפשר למאות, ממלאים את הספר על פני כולו. וכל זה מתואר בערבוביה משונה של מציאות ושל דמיון, שהיא מהממת את הקורא המצוי אצל כתבי־קדשנו. ה„פולקלור" היהודי בימי־החשמונאים, וביחוד האמונות

וההזיות העממיות, מתגלות בו בבהירות יתרה. הציורים מן המלאכים ה„נופלים" והמתחתנים בבנות־האדם, מהתהוות השדים והמזיקים והרוחות הרעות, ממלחמת הענקים ומפלתם, ממאסר הרוחות הרעות וה„כוכבים הממרים" (כמה נועז הוא ציור זה של „כוכב ממרה"!), מהיכל־הבדולח של האלהות, מלוחות־השמים, שגורלם של המלאכים ובני־האדם כ א ח ד חרות עליהם, מן השאול, הגיהינום וגן־העדן, שבספרנו עדיין הם ב ע ו ל ם ה ז ה, מעץ־החיים ועצי־הפלאות הרֵיחָנים ומהרי האבנים היקרות, ואפילו האגדות העממיות בדבר „שר של קיץ" ו„שר של חורף", — כל אלו הן מרגליות יקרות של היצירה האמנותית העממית בימי־החשמונאים (עיין: י. ק ל ו ז נ ר, בימי בית שני, עמ' ק"ד—ק"ז). ומפני שכל אלה הם ציורים של ההמון העברי באותו זמן, אנו מוצאים אותם לפרקים גם ב ת ל מ ו ד ו ב מ ד ר ש וגם ב ב ר י ת ה ח ד ש ה. ומצד זה קשה להעריך את כל חשיבותו של „ספר־חנוך" להכרת התרבות הישראלית העממית בתקופת בית שני.

וספר־חנוך מטיף גם לקיום המצוות המעשיות בצד המצוות המוסריות והוא מלא אגדות תלמודיות ומדרשיות; ומפני כן הוא מ ע ב ר מ ן ה מ ק ר א אל ה ת ל מ ו ד. ואף הרעיונות ה מ ש י ח י י ם שבו — למשל, מה שהמשיח או ש מ ו של משיח קדמו לבריאת־עולם, וכיוצא בזה — קרובים אל אותם שבספרות התלמודית (עיין בפרטות: י. ק ל ו ז נ ר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 18—31). ומה שהשֵם „בן־אדם" הוא כאן תואר מתמיד להמשיח מקשר את ספר חנוך עם הנצרות (ובוודאי יש בו גם שינויים והוספות נוצריים קלים, אבל לא יותר, שהרי אף פעם אינו מדובר בו על המשיח בתור סובל ולוקה ביסורים כ י ש ו), ומפני כן נזכר ספר־חנוך לא רק במדרש ו ב ז ו ה ר, אלא גם ב ב ר י ת ה ח ד ש ה (אגרת־יהודה, פסוקים י"ד וט"ו); אבל גם „ספר־היובלות" ו„צוואות י"ב שבטים" מכירים ומזכירים אותו.

ואמנם, ספר עברי גמור הוא „ספר־חנוך". חוץ מציוריו המזהירים ומחזיונותיו העשירים יש בו גם אמונה עברית עמוקה ומוסרית טהורה, שאין להעריך את כל ערכה המרובה. המחבר מאמין באמונה שלמה בנצחון הצדק והטוב והאור על הזדון והרֶשע והחושך. הוא בוטח בה' גם בעת־צרה. וקנאה עזה לה' ולעמו מלא הספר, שיש בכחה לעורר את המין קוראיו, שיקריבו את נפשם על קדוש־השם. יש בו פרשיות שלמות (למשל, פרשה צ"ה), שהן מלאות כמעט רוח־נבואה. צ'אַ ר ל ז, שעסק בספר זה הרבה שנים, גילה בתוכו הרבה קטעים פיוטיים, כתובים במשקל העברי העתיק (עיין על זה: AaPE, I, 171, 177, ובגוף התרגום האנגלי בכמה וכמה מקומות, שאמנם לא כולם מתאימים לְמַה שרצה למצוא בהם צ'אַרלז, אבל יש שקלע אל המטרה). בעיקרו הוא כתוב על־ידי אדם, שהיה מלא התלהבות קדושה והיה קרוב ל א י ס י י ם בנטיתו למסתורין ובחקירותיו המדעיות והפילוסופיות, שבימי־החשמונאים עדיין היו „חכמה נסתרה" בישראל, ולפי עדותו של י ו ס ף ב ן

מתתיהו (מלחמות, ב׳, ח׳, ו׳–ז׳), עסקו בהן האיסיים ביותר. כבר ראינו (עיין למעלה, § 19), שהאיסיות לא היתה ניגוד גמור להפרושיות; ובימי יוחנן הורקנוס עדיין לא נתבדלה כל־כך מן הפרושיות. ולפיכך יש למצוא ב„ספר־חנוך" גם הרבה מהשקפותיהם של הפרושים. אבל בעיקרו של דבר יש לפנינו, ביחוד בחלקים האסטרונומיים שבו ובתורת־המלאכים שלו, ה„חכמה הנסתרה" של האיסיים. הרי ידוע לנו (עיין מלחמות, ב׳, ח׳, ז׳), שהיו להאיסיים ספרים קדושים מיוחדים, שחברי־הכת היו צריכים לשמרם מכל משמר; ומתוך „ספרי־הקדמונים" למדו האיסיים את הסגולות של השרשים ואת תכונותיהם של האבנים (שם, שם, ח׳, ו׳). וביחד עם זה יודעים אנו, שתורת־המלאכים היתה בעיניהם עיקר גדול: הנכנס לתוך הכת היה חייב להשבע, שישמור בסוד את שמות־המלאכים (שם, שם, ח׳, ז׳). ובספר־חנוך אנו מוצאים „סגולות" מצד אחד ותורת־מלאכים מפורטת עם שמות־מלאכים לעשרות מצד שני. גם תורת־השכר־והעונש לאחר מיתה של האיסיים: הנשמות הטובות חיות מעבר לאוקיינוס, ששם אין גשם ושלג וחום, אלא רוח קלה מנשבת תמיד, והנשמות הרעות נדחות למקום חושך וקור ויסוריהן מרובים (שם, שם, ח׳, י״א), — גם תורה זו מתאמת לְמַה שרואה חנוך ושִׁזְמֵן לצדיקים ולרשעים.

על כל פנים, מוכיחים המסתורין, המדע והאמנות רבת־הדמיון שבספר־חנוך, שהיהדות בימי־החשמונאים לא היתה יבשה ומחוסרת התפעלות דתית, מדע ואמנות, וגם לא קפאה בשמירת המצוות המעשיות בלבד ולא היתה צרת־מבט ומתגדרת בשוביניסמוס לאומי, כמו שתארוה רנאן בשעתו ואֶדוארד מאיר בזמננו.

ב) ספר־היובלות. ספר זה אַף הוא נמצא בעיקרו בכושית (ביוונית יש ממנו רק קטע אצל אֶפּיפאניוס, Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, XXII, ברומית — רבע מכל הספר, נתפרסם על־ידי Ceriani, Monumenta sacra et profana, t. I, fasc. 1, pp. 15—62 וקטעים ממנו נשתמרו בכתב־יד סורי בשם „שמות הנשים של האבות לפי הספר העברי הנקרא יובלות", שאַף הוא נתפרסם על־ידי Ceriani, t. II, fasc. 1, pp. 9—10, ובכרוניקה סורית, שהוציא הפטריאַרך של אנטיוכיה רחמני בשנת 1904, עיין: E. Tisserant, Fragments syriaques du livre des Jubilées, Revue Biblique, 1921, XXX, 55—56). הספר נקרא „ספר היובלות" (לא „ספר היובלים", כנהוג); בשם „ספר־היובלות" נזכר בעברית בפירוש לשיר־השירים של תלמיד של ר׳ סעדיה גאון (עיין A. Epstein, Le livre des Jubilées, REJ, 1890, XXI, 82). כך הוא נקרא על שם שהוא מונה את המאורעות ההיסטוריים על־פי חשבון של יובלות (מ״ט שנים) ושל שָׁבוּעִים (שמִטות — ז׳ שנים, וז׳ שמטות הן יובל אחד). הוא נקרא גם בשם „בראשית זוטא" (ביוונית Λεπτὴ Γένεσις או Λεπτογένεσις, ואצל היירונימוס: Μικρογένεσις), מפני שאינו אלא פירוש או, יותר נכון, מדרש־אגדה

ומדרש־הלכה כאחד, דוגמת המדרשים התַּנאיים: מכילתא, ספרא וספרי, לספר בראשית ולחלק מספר שמות, שלהם דוקה לא נשתמר שום מדרש תנאי: „ספר־היובלות" או „בראשית זוטא" שלנו מסתיים באותה פרשה ממש (שמות, י"ב), שבה מתחיל המדרש התַּנאי מכילתא, ש„ספרא" ו„ספרי" ממשיכים אותו עד גמר חמשה חומשי־תורה. כלום זהו מקרה בלבד? ¹). — ואולם יש הבדל בין המדרשים התַּנאיים ובין „ספר־היובלות": בעוד שבמדרשים אלה נושאים ונותנים התַּנאים השונים, רובם מפורשים בשמותיהם ומיעוטם בסתמות, בכל פסוק מפסוקי־התורה ומסיקים הלכות מתוכם, והאגדות המתיחסות לפסוקים אלה אך מועטות הן במדרשים התַּנאיים (בהפוך ממדרש רבה ותנחומא), — באו ב„ספר־היובלות" בעיקרם ספורי־אגדה מפורטים ובסתמות ביחס אל כל מאורע ומאורע מן המאורעות המסופרים בתורה ואל כל אישיות, שהיא נזכרת בתורה. ואולם יש יסוד להחליט, שרוב הספורים שב„ספר־היובלות" לא באו אף הם אלא לשם שינון החוקים והמשפטים, שניתנו למשה בהר־סיני (אף הספורים והאגדות נמסרו שם למשה). —

הספר מתחיל מן ההתגלות על הר־סיני (שמות, כ"ד, ט"ו—י"ח), ואחר־כך מספר מלאך־הפנים למשה מה שאירע מבריאת־עולם עד קביעת הפסח לאחר יציאת־מצרים, כלומר, מראש ספר בראשית עד שמות, פרשה י"ב. כשהמלאך מספר את ספור בריאת־העולם, הוא מאריך בדבר השבת. כשהוא מדבר על נח ועל המבול, הוא מאריך בדבר איסור אכילת־הדם וקביעת חג־השבועות וסדרי־השנה. כשמספר ספורי־אגדה על האבות, הוא מטעים, שקיימו את כל התורה כולה (כמו במשנה ממש: „קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה", קידושין, פ"ד, מי"ד, ובגמרא נוסף: „אפילו עירובי־תבשילין", יומא, כ"ח ע"ב) והגגו את חג־הסוכות, ולפי דרכו הוא מרומם כאן את מעלת המילה. הוא מספר בפרטות את מעשי ראובן ובלהה ויהודה ותמר כדי לשנן את איסור־העריות. וכך הוא נוהג בכל הספר, עד שהוא גומר בקביעת הפסח וחוזר אל שמירת־השבת — ומסיים בה. — זהו, איפוא, מדרש־אגדה ומדרש־הלכה כאחד. מן האגדות המפוזרות בתלמוד ובמדרש אנו מוצאים בו הרבה מאד. ובכלל, מלא הוא רוח פרושי על פני כולו. כל חוק ודין ומצוה, שהוא מביא, הוא מרבה להטעים, שלא לזמן נקבעו, אלא בלא הגבלת־זמן („ואין לו קץ הימים"), כלומר — לעולם יעמודו. כי רבים מהם אף הם „חרותים על לוחות־

---

¹) עיין: י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ' קי"ח, הערה 1. הן אמנם, ב„מכילתא דר' שמעון בן יוחאי", הוצאת הופמאן, ובשתי פרשיות של מכילתא, שהוציא מחדש רש"א ווירטהיימר („אוצר מדרשים כתבי-יד", ירושלים תרע"ג, ח"א, עמ' 9—10 גם נ"ח—ס"ג), יש מדרשים מועטים גם לפרשת שמות — וארא; אך ודאי מאוחרים הם, שהרי לא לחנם לא נכנסו להמכילתא שבידינו.

השמים" — ואין לבטלם ואין אף לשנותם שנוי כל־שהוא. כפי הנראה, היו בזמנו „בני־בליעל" (אנטינומיסטים), שהיו מחליטים, שאין המצוות אלא זמניות וכבר עבר זמנן. אף על הקרבנות מרבה „ספר־היובלות" לדַבר; ודָבר זה בלבד יש בו די להוכיח, שלא צדק א. יֶלינֶק (ב„בית־המדרש", ח"ג), שחשב אותו לספר, שחִבר א י ס י י נ ג ד הפרושים. אמנם, יש כמה וכמה דברים, שבהם נבדל „ספר־היובלות" מתורת־הפרושים, למשל: אמונתו בהִשָּׁאֲרוּת־הנפש, אך בלא תחית־המתים לגופות (ספר־היובלות, כ"ג, ל"א); התנגדותו ל ל ו ח של הפרושים (ו', ל"ב—ל"ח); נטע־רבעי נאכל, לדבריו, לא על־ידי הבעלים בירושלים, אלא על־ידי הכהנים (ז', ל"ו); את חג השבועות יש לחוג „באמצע" החודש השלישי (ט"ו, א'; ט"ז, י"ג; מ"ד, ד'—ה'), — מה שאינו מתאים לא לדעתם של הפרושים ולא לזו של הצדוקים, אבל כך נוהגים ה פ ל ש י ם (יהודי־הכּוּשׁ), שחוגגים את חג־השבועות בי"ב סיון מפני שהם סופרים חמשים יום לא מיום שני של פסח, כדעת־פרושים וכמנהגנו, ולא ממחרת־השבת, כדעת־צדוקים וכמנהג־הקראים, אלא מיום אחרון של פסח (עיין: J. Faitlovitch, Quer durch Abessynien, Berlin 1910, S. 70 Anm.); לקרבן־העצים יש, לדבריו, להשתמש גם בעץ־הזית (כ"א, י"ב—ט"ו), — מה שמתנגד להשקפה התלמודית, ש„כל העצים כשרים למערכה חוץ משל זית ושל גפן" (משנה, תמיד, פ"ב, מ"ג); מעשר־בהמה צריך להנתן להכהנים (ל"ב, ט"ו), — בעוד שלפי המשנה, „הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם" (זבחים, פ"ה, מ"ח); הפסח צריך, לדבריו, להאכל ב„חצר־המקדש" (מ"ט, כ'), — בעוד שעל־פי ההלכה התלמודית הוא נאכל בירושלים בכל מקום; הוא אוסר בעילה בשבת, מה שלא נאסר בתלמוד כלל, ואולם נאסר על־ידי ע נ ן, מיַסד כת־הקראים, שיָצא בכמה דברים בעקבות הצדוקים הקדומים, על סמך הכתוב: „בחריש ובקציר תשבות" (שמות, ל"ד, כ"א: עיין שם ר"א א ב ן ע ז ר א בפירושו על התורה: „אמר ענן, ימָחה שמו כענן, כי זה על משכבי־אשה"); ואולם אפשר, שהכוונה לבעילה ראשונה, שנאסרה גם בתלמוד „משום חבורה", כתובות, ג' ע"ב, וד', סוף ע"ב (עיין בפרטות: L. Finkelstein, The Book of Jubilees and the Rabbinic Halaka. Harvard Theological Review, XVI, 1, January 1923, pp. 39—61). חוץ מזה העיר צ' אַ ר ל ז בצדק, שבדברים המפורטים והמוטעמים שב„ספר־היובלות" על חג־הסוכות לא נזכר המנהג של נ י ס ו ך־ה מ י ם, שגרם בימי א ל כ ס נ ד ר י נ א י למחלוקת העצומה בין הפרושים ובין המלך הצדוקי (עיין: R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T. in English, II, 6—7). ואולם שינויים אלה מתורת־הפרושים כפי שהיא בתלמוד, או אפילו כפי שהיתה בימי אלכסנדר ינאי, מוכיחים אך דבר זה: שלא היה המחבר של „ספר־היובלות" פרושי מזמן מאוחר וספרו עדיין מחזיק ב ה ל כ ה ה ק ד ו מ ה, כלומר, בזו שקדמה להלכה שבמשנה ואפילו לזו של פ י ל ו ן ו י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו. ראיה לדבר —

דעתו על מעשר־בהמה נמצאת גם בספר־טוביה (א׳, ו׳), שכמו שראינו (למעלה, § 30), אף הוא נתחבר בזמנו של יוחנן הורקנוס או זמן מועט לאחריו. ובזמנו של יוחנן הורקנוס, אף קודם שנעשה צדוקי, עדיין היו חוגגים את חג־השבועות „ממחרת השבת" (עיין למעלה, § 17). — ש„ספר־היובלות" נתחבר בזמנו של יוחנן הורקנוס (לערך בשנות 110—105, קודם הִפָּרְדוּתוֹ מעל הפרושים) מוכיח פסוק זה: „ובני־אדום לא סרו מעול העבדות, אשר שמו עליהם שנים־עשר בני־יעקב, עד היום הזה" (ספר־היובלות, ל״ח, י״ד). דברים כאלה היו יכולים להאמר רק לאחר ששעבד יוחנן הורקנוס את האדומים, אבל קודם שהתנשא אנטיפטר האדומי (לערך 125—67 קודם ספה״נ), — ובכן יכול היה להתחבר רק בימי יוחנן הורקנוס או אלכסנדר ינאי או מיד לאחריהם. ואולם העובדה, שפרושי אדוק במצוות מעשיות אינו מזכיר את ניסוך־המים ונוטה בכמה פרטי־דינים מן ההלכה הפרושית שבספרי פילון, יוסף בן מתתיהו והמשנה, מכרחת אותנו להחליט, שלפנינו ספר, שקדם לשמעון בן שטח, ובכלל, למלחמתו של יוחנן הורקנוס בפרושים בסוף־ימיו ולמלחמתם של הפרושים באלכסנדר ינאי ברוב־ימיו. הספר נתחבר, איפוא, לערך בשנת 110 קודם ספה״נ.—שנתחבר בלשון עברית ובארץ־ישראל - על זה מעידים כל רוחו וכל סגנונו; והיכן ובאיזו לשון יתחבר מדרש הלכותי ואגדותי כזה? — התרגום העברי של ספר זה, שנתרגם, אמנם, לא מכושית, אלא מתרגומו הגרמני של דילמאַן (ספר היובלים, או בראשית זוטרתא, העתיק לעברית שלמה רובין, נדפס ב„השחר", שנה ב׳, ובספר מיוחד, ווינה תר״ל), מוכיח דבר זה באופן, שאינו מניח ספק אחריו. זהו אחד מן הספרים היותר עבריים, שנשארו לנו לפליטה בלבוש זר. הוא — המעבר הישר אל המשנה והמדרש. יש בו עוד שינויים בגוף הנוסח העברי המסור של ספר בראשית ותהילת שמות (עיין בפרטות: Charles, ll, 5—6). וביחד עם זה הוא מראה לנו, עד כמה נתעצמה בימי־החשמונאים הכרתה של האומה, שהתורה לא תשתנה ולא תתחלף לעולם. מתוך ההטעמה, שמצוות־התורה „אין להן קץ הימים" ושהחשובות שבהן „חרותות הן על לוחות־השמים" והן חובה אף על המלאכים, נראה ברור, שכבר בימי יוחנן הורקנוס נתעוררו לתחיה המתיוונים הישנים בצורת „בני־בליעל" או „פריצים" או „פושעים" (אנטינומיסטים), שאמרו, שהתורה ניתנה רק לשעתה, כאמור, והראיה -- שקודם מתן־תורה לא היתה מתקיימת. על זה משיב בעל „ספר־היובלות" על־ידי ההטעמה, שהאבות חגגו את חג־הפסח, חג־השבועות וחג־הסוכות, קיימו מצות־מילה, שמרו את השבת, ועוד, ושרוב המצוות חרותות הן על לוחות־השמים ונקבעו לדורות ונמסרו לאבות־העולם, שהסתירו אותן מעיני כל עד שהגיעה עכשיו שעתן להגלות. לפנינו בזה עניו תרבותי גדול, שמֵפִיץ אור על מצב־הרוחות בימי־החשמונאים במפלגות השונות של עם־ישראל.

ועוד חשיבות אחת מרובה יש לספר: בו נשקע חלק הגון מן ה„חכמה" הישראלית בימי בית שני. מה שנחשב בעינינו לאגדה — היסטוריה היא להמחבר: הרי הוא מקפיד לציין את היובל ואת ה„שבוע" (השמיטה) ואת השנה, שבהם אירע כל „מאורע" חשוב להאבות ובניהם. וגם גיאוגראַפיה יש בספר זה. כשהוא מגיע אל בראשית, פרשה י' („לוח־העמים"), הוא משתדל לציין בדיוק את מקום־מושבם אף של העמים היותר רחוקים ומַראה בזה, שבימי־החשמונאים היו ליהודים ידיעות הגונות, גיאוגראפיות ואֶתנולוגיות, שאחדות מהן עדיין לא היו ידועות אז אף ליוונים. הם יָדעו כבר בימי־החשמונאים, למשל, שנהר־דן (טִינַ—טאנאיס הקדום) והרי־אוראל (רַפֶּ — ῾Ριπαῖα ὄρη) הם הגבול שבין אסיה ואירופה, בין בני־שם ובני־יפת, — מה שנודע ליוונים רק במאה הראשונה לספה"נ על־ידי פומפוניוס מילון ואסטרַבון, שאפשר, קבלו דברים אלה מעמי־שֵׁם (נגד A. J. Brawer, Palästina nach der Agada, 6. Veröffentl. d. Gesellsch. f. Palästina-Forschung, Berlin 1920, SS. 11, 33, Anm. 34). הם יָדעו את הקויקאזוס ואת חצי־האי קרים (קֶרֶן, קַרְסוֹ — Chersonesus Hieraclitica, סיבאַסטופול של עכשיו), את הים האַזובי (מֵיעוט — Maestis), את הים האטלנטי ואת הים השחור, את ההודים ואת הקֶלטים, את ארמיניה ואת ספרד (עיין אברהם אֶפשטיין, אלדד הדני, פריסבורג תרנ"א, מבוא, עמ' XXIX—XXXII, הערותיו של דילמאַן לתרגום הגרמני של ספר־היובלים, שממנו תרגם ספר זה לעברית ד"ר רובין והביא את רוב ההערות האלו, וצ'אַרלז, AaPE, II, 25—27, הערות לפרשיות ה'—ט'). — ואף ידיעות תְּכניות יודע המחבר של „ספר־היובלות" להעריך: אברהם הורה לחרשי־עץ לעשות כלִי־זריעה, שעל־ידו יפול הזרע עמוק לתוך האדמה ולא יוכלו העורבים להשיגו ולאָכלו (ספר־היובלות, י"א, כ"ג—כ"ד). וביחד עם זה נסתחף לתוך הספר הנראה כיָבש בכרונולוגיה הדייקנית שלו ובאזהרותיו על המצוות המעשיות שפע של רוך פיוטי, נוסף על זה שבמקרא, מיסודה של היצירה העממית. רוך כזה מצוי, למשל, בציורים הנעימים מיחסיהם של יצחק ורבקה זה לזו ומיחסיה של רבקה ליעקב בנה (פרקים כ"ה—כ"ז). וכמו־כן משתדל המחבר לפעמים לרַכך את הדברים הקשים להישמע לפרושי מוסרי בימי בית שני. למשל: כדי להציל את יעקב מִדְבַר־שקר בשעה שהוא בא אל יצחק במקום עשיו, נותן מחבר „ספר־היובלות" בפיו את המלים: „אנכי בנך" (כ"ו, י"ג) במקום „אנכי עשיו בכורך" שבתורה (בראשית, כ"ז, י"ט), — ממש כמו שהקפיד על זה גם המדרש (ב"ר סס"ה: „אנכי עתיד לקבל עשרת הדברות, אבל עשיו בכורך"; ועיין רש"י, בראשית, כ"ז, י"ט: „אנכי הוא המביא לך ועשיו הוא בכורך"). וכמו־כן דורשת ההכרה של ימי־החשמונאים, שעֵשיו עצמו יכיר בבכורתו של יעקב, כדי שלא יהא יעקב רמאי וחמסן בעיני הבריות (ל"ו, י"ד). ועל מה שיש בו זכר לעבודת־

אלילים — למשל, התאבקותו של יעקב עם „אלהים" (בראשית, ל"ב, כ"ה—ל"ב), למרות מה שהיה יכול להטעים כאן את אסור „גיד־הנשה" — הוא עובר בשתיקה.—וכן אינו מאריך ב ר ע י ו ן המשיחי, שהרי יש משוח־מלחמה בישראל בימי החשמונאים מבית־לוי (עיין י. ק ל ו ז נ ר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 33—37), או מפני שכַּפרושים בכלל היה חושש להרחיב את הדמיונות המשיחיים על חשבון הדתיות המעשית. כי, בכלל, בספר זה אין שום הבדל בין המצוות שבין אדם למקום ובין המצוות שבין אדם לחברו. אלו ואלו דברי אלהים חיים, אלו ואלו מנחילות לאדם אושר בעולם הזה ובעולם הבא. מצד זה „ספר־היובלות" הוא יהדותי שביהדותיים. זוהי ההשקפה התלמודית והרבנית, שנשארה קיימת בשדרות הרחבות של האומה הישראלית עד היום וקיימה את האומה עד היום למרות המלחמה הקשה, שנלחמו בהשקפה זו הנצרות מצד אחד, וההורות הפילוסופיות והמסתוריות של היהדות עצמה — מצד שני.

ועזה כמות היא ה ה כ ר ה ה ל א ו מ י ת שב„ספר־היובלות". אל־נא נשכח, שנתחבר אחר גזירות־אנטיוכוס ובימי המלחמות הקשות והכפיות־להתגייר של שמעון ויוחנן הורקנוס. הרי דברי־קנאות קשים כשאול: „וביום, אשר הרגו בני־יעקב את אנשי־שכם, בא להם ספר־[זכרון] בשמים, כי עשו צדקה ומשפט ונקמה בחוטאים, ו נ כ ת ב ל ה ם ל צ ד ק ה" (ל', כ"ג). או הרי דברי שנאה לאומית עזה כמָות. ע ש י ו אומר ליעקב: „שמע נא את דברַי זה, אשר אני דובר אליך: אם יהפוך החזיר עורו וגם את שערותיו ירַכֵּך כצמר ואם תצמחנה קרנים על ראשו כקרני הצבי והצאן,—אשמור לך אהבת־אחים..... ואם ישלימו הזאבים עם הכבשים לבל יאכלו ולבל ידרסו אותם ואם יהי עם לבבם להיטיב, — יהי בלבי שלום לך; ואם יהי האריה רֵע לַפָּר ויעשה שלום לו ויעלה עֹל אחד על צוארי־שניהם ויחדיו יחרושו, אעשה לך שלום; ואם יַלְבִּין העֹרֵב כברבור (רַזָ), — או אז דע לך, כי אֹהֵב אותך ואעשה שלום לך" (ל"ז, כ'—כ"ג). כזו היא שנאת עשיו ליעקב, כפי הרגשת היהודים בימי א נ ט י ו כ ו ס אֶ פ י פ אַ נ ס ו א נ ט י ו כ ו ס ס י דֶ ט ס. An Edom של ה י י נ ר י ך ה י י נ ה עולה על הלב בלי משים... הצער הלאומי וההתקוממות הלאומית נשקפים מתוך דברים קשים כמות אלה בכל תקפם המחריד; וצער לאומי זה נתן חרב בידי החשמונאים לדַכא את כל שכני־יהודה הרעים ולהכניסם בברית־היהדות בעל־כרחם: אנו עומדים בימי כבוש א ד ו ם ו ש כ ם על־ידי י ו ח נ ן ה ו ר ק נ ו ס. והלא „אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע" פסוק הוא מפסוקי כתבי־הקודש...

ג) צ ו ו א ו ת ש נ י ם ־ ע ש ר ש ב ט י ם. ספר זה מצוי בידינו בשלמותו ב י ו ו נ י ת, ב א ר מ י נ י ת ו ב ס ל אָ ו ו י ת. אבל בכל הנוסחאות הללו יש בטויים עבריים הרבה. למשל: צוואת שמעון, ב', ז': „ו ה כ ב ד ת י עליו את כ ב ֵ ד י להמיתו" — לשון נופלת על לשון; שם, ד', ו': „אהב אותנו בנפשו"; צוואת לוי, י"א, ו': „על־כן קראתי את שמו ק ה ת, כלומר,

ראשית התפארת והקהלי — מלשון „ולו יקהת עמים" (בראשית, מ״ט, י׳) או (לדעת צ׳אַרלז) לשון נופלת על לשון: „קהת" — „קהלי". שם, שם, ז׳: „מררי" — מפני שאמו ילדתו במרירות; שם, שם, ח׳: „יוכבד" — „מפנו שאז הייתי נכבד בקרב אֶחי" — לשון נופלת על לשון; שם, סוף י״ח, י״ד: „וכל הקדושים ילבשו גילי; צוואת־יהודה, י׳, א׳: תמר נקראת „בת־ארם"; שם, שם, ד׳: „ובימי־החופה נתתיה לאונן"; צוואת־יששכר, סוף א׳, ט״ו: „ובגלל השכר נקראתי יששכרי — איש־שכר; צוואת־זבולון, ב׳, ד׳—ה׳: „וכאשר דבר את הדברים האלה, נכמרו רחמי והחילותי לבכות וכבֵדי נשפכה והמון־מעי רְתַח בנפשי; וגם יוסף בכה, ואני עמו, ולבי המה, וקשרי־גוי הותרו (עיין דניאל, ה׳, ו׳) ולא היה בי כח לעמוד"; צוואת־נפתלי (ביוונית), סוף א׳, י״ב: „בלהה" נקראה על שם בהילותה וחפזונה; צוואת־גד, ב׳, ב׳: „ובגלל החלומות הוספתי לשנוא אותו ובקשתי להכחידו מארץ־החיים"; צוואת־בנימין, סוף א׳, ו׳: „על כן נקראת בנימין, כלומר, בן־ימים"; שם, ו׳, ג׳: „כי ה׳ הוא נחלתו"; ולסוף — מה שכבר העיר פ. שנאַפ, מתרגם ה„צוואות" בהוצאת הגנוזים והחיצונים של Kautzsch (II, 501, הערה g) — בצוואת־יוסף, י״ז, ד׳, יש לבאר את הנוסחה המשונה, שעל־פיו גזל יוסף מאֶחיו „כסף", אך במה שהחליף המתרגם היווני את המלה העברית החדשה „כִּסּוּף" — בושה — במלת „כסף" (עוד בטויים ומלים עבריים טפוסיים עיין בפרטות: R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Oxford 1908, pp. XXIII—XXXIX, ובקצור בהוצאה האנגלית של הגנוזים והחיצונים של צ׳אַרלז, II, ק288—287).

אבל יש עוד ראיה, שלשונו של ספר זה עברי הוא. בשנות תרנ״ג—תרנ״ד הוציא משה גאסטר על־פי ארבעה כתבי־יד את צוואת־נפתלי בעברית, שנמצאה ב„גניזה" המפורסמת שבפוסטאט על־יד קאהירה (שם נמצאו גם קטעים מצוואת־לוי בארמית, שהוציאו פּאַס־אַרֶנְדְסָן, JQR, XII, 651—661, וצ׳אַרלז וקוילי, JQR, XIX, 566—583). צוואת־נפתלי העברית נדפסה עכשיו מחדש ב„אוצר המדרשים" של י. ד. איזנשטיין (I, 236—238). היא שונה הרבה מצוואת־נפתלי ביוונית; אבל סוף־סוף שתי נוסחאות אלו תלויות הן זו בזו, ולדעתו של גאסטר, אין הנוסחה היווני אלא עבוד הנוסח העברי. שנאַפ ושירֶר (III⁴, 350—352) נוטים לחשוב, שהנוסחה העברי מתורגם הוא מיוונית; אבל דבר כזה לא ראינו כמעט מעולם, אם לא באמצעות תרגומים סוריים או ערביים, — מה שאין לנו הפעם. ולפיכך יש להחזיק בדעתו של גאַסטר, שצוואת־נפתלי בעברית מקורית היא, אלא שנשתבשה על־ידי המעתיקים ולשונה נתקרבה לזו של ימי־הבינים. על כל פנים, אף אם צוואת־נפתלי זו אינה עברית־מקורית, אין כמעט ספק בדבר, ש„צוואות י״ב שבטים" הן יצירה עברית

מקורית. אלא שיש בהן הרבה הוספות וזיופים נוצריים, שלא קשה ביותר להפרידם מעל הפנים העברי המקורי והקדום (הרבה מהם חסרים בנוסחה הארמינית, שהיא תרגום מתרגום יווני יותר קדום). חוץ מזה נרמזה „צוואת־לוי בן יעקב" ב„ספר ברית דמשק" (ו', ט', הוצאת מ. צ. סגל, „השלח", כרך כ"ו, עמ' 488), ואין לך ראיה גדולה מזו, שה„צוואות" (שנרמזו בספר עברי זה כמה פעמים) נתחברו בעברית במקורן.

„צוואות י"ב שבטים" דומות בהרבה ל„ספר־היובלות" (עיין המקומות המשותפים לשני הספרים, על־פי דילמאן: Schürer, III⁴, 380—381). כל אחד משנים־עשר בניו של יעקב אבינו מספר כאן ספורי־אגדה מחייו, שהרבה מהם אנו מוצאים, זולת ב„ספר־חנוך" — ספר, שנזכר ב„צוואות" כמה פעמים בפירוש — וב„ספר־היובלות", גם בתלמוד ומדרש, ביחוד ב„מדרש ויסעו" (נדפס על־ידי א. יֶלינק, בית־המדרש, ראש ח"ג, ועתה נדפס מחדש ב„מדרשים קטנים", הוצאת ש. אסף, אודיסה תרע"ט, I, 18—22), ואף ב„ספר הישר" המאוחר. אבל הספורים הללו אינם תכלית לעצמם: הם באו רק כעין מבוא לדברי מוסר ותוכחה. כל אחד מן השבטים מספר על חֵטא אחד או אחרים, שחָטא בימי־חייו, ומזהיר שלא להכשל בו או בהם, או מספר על מעלה אחת יתרה שבו או על מצוה אחת שקיים ויועץ להחזיק בה ולקיימה. כן, למשל, מספר ראובן על מעשהו עם בלהה, שראה אותה ערומה אחר טבילתה וחטא עמה, ועל כן אִבֵּד את הבכורה, ומזהיר שלא להלכד בְּיָפְיָן של הנשים; שמעון מספר על הקנאה; לוי — על הכהונה בתור מעלה יְתֵרה ועל הגאוה בתור חטא ומום, ודרך־אגב הוא מטעים את ערכה של הכהונה, שבידה גם השלטון המדיני; יהודה — על גבורה בתור מעלה ועל חמדת־ממון ועל זנות בתור חסרונות קשים (המעשה ביהודה ותמר); יששכר משבח את התום; זבולון מדבר על הרחמים; דן — על הכעס והשקר, שיֵש להתרחק מהם; נפתלי — על טוב־הלב; גד — על השנאה ותוצאותיה הרעות; אָשר — על שתי הצורות של הרֶשע והצדק; יוסף — על הצניעות, ובנימין — על טהרת־המחשבה. וכך, בעוד שב„ספר־היובלות" האגדות עיקר בכמות וההלכות טפלות להן ובאיכות הדבר להפך, ב„צוואות י"ב שבטים" דברי־המוסר הם עיקר אף בכמות והאגדות באות רק כעין מבוא והסברה למוסר ולתוכחה. בסופן של כמעט כל ה„צוואות" יש גם דברי־נבואה לאחרית הימים: ב„צוואת־לוי" יש „גליון" (אַפוקאַליפּסה) שלם וב„צוואת־שמעון" יש חזון משיחי כתוב במליצה נשגבה ובצורת שיר עברי על־פי המשקל העברי הקדום (עיין: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 37—40).

רוב ה„צוואות" שבספר זה מטעימות, ראשית, ששבט־לוי ראוי הוא לכהונה־גדולה ושלטון כאחד, ושנית, שראוי לכל השבטים להתחבר אל שבטי לוי ויהודה; ומפני שהכהונה היא ללוי, עולה הוא אפילו על יהודה, שלו

הובטחה המלכות. ומכאן נראה, שהספר נתחבר בזמן שהכהונה־הגדולה והשלטון המדיני היו לאחדים בידי החַשמונאים (להקדימו, ביחד עם אֶדואַרד מֵאיר, Urspr. u. Anf. d. Chr. II, 11—12, 44—45, 167—170, עד לתקופה שקודם גזירות־אנטיוכוס, שאז היו הכהונה הגדולה והשלטון בידי בני־צדוק, אי־אפשר, שהרי הוא מזכיר, את „ספר־חנוך" ומכיר את „ספר־היובלות" וכל רוחו אינה קדומה כל־כך). ומכיון שעדיין אין ספרנו מרמז, שאף המלכות היא בידי לוי—מה שאירע בימי יהודה אריסטובלוס (103—104)—אלא מדבר הוא על השלטון בלבד, יש לשער, שאף ספר זה, כרוב „ספר־חנוך" וככל „ספר־היובלות", נתחבר בזמנו של יוחנן הורקנוס, זמן מועט קודם הפירוד בינו ובין הפרושים (לערך בשנות 110—105). לידי החלטה זו תביאנו גם העובדה, שהכהנים תופסים ב„צוואות" מקום גדול ביותר, בעוד שמימי אלכסנדר ינאי, וביחוד בימיה של שלום־ציון המלכה ושמעון בן שטח, היו הסופרים והפרושים שאינם כהנים תופשי־תורה לא פחות מן הכהנים. — ואולם צ'ארלז (AaPE, II, 282—283, 289—290) הביע דעה מקורית, שה„צוואות" נתחברו על־ידי שני מחברים שונים. האחד חי בשנות 109—107 קודם ספה"נ, זמן מועט קודם הפירוד בין יוחנן הורקנוס והַפרושים (כדעה האמורה למעלה), והיה אחד מאחרוני ה„חסידים", אדם נלהב ואדוק בבית־חשמונאי המנצח והצדיק וחושב אותו ל„בית־לוי" שממנו יֵצא המשיח ולא מבית־דוד ומשבט־יהודה (עיין: ראובן, ו', ז'; לוי, ח', י"ד, וי"ח, ב'; דן, ה', י'). כך חשבו גם מחבר „ספר־היובלות" (ל', י"ח—י"ט; ל"א, י"ג—כ'; ל"ב, ט') ומחבר „ספר ברית דמשק" (ט"ו, א'; י"ח, ז'; נוסח a, ב', י'; נוסח b, א', י"א). כי עד הפירוד בין יוחנן והצדוקים ועד המעשים הרעים של יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי היו רבים, שהאמינו, שהמשיח יבוא מבית־חשמונאי, המצליח, מרחיב־הגבולות ומקומם־התורה, — ומי מתאים לכך יותר מיוחנן הורקנוס, שכבר ראינוהו מוכתר בשלשה כתרים: כתר־כהונה, כתר־נבואה וכתר־מלכות (נשיאות)? — ואולם, כשֶבָּאו המעשים הרעים של החשמונאים האחרונים, קם פרושי־חסיד אחר וגזר כליה על בית־חשמונאי, שנתגאל בפשעים קשים (לוי, י"ז—י"ח, ועוד). החלקים המאוחרים הללו נתחברו בשנות 70—40 קודם ספה"נ. כך דעתו של צ'ארלז, שהיא ראויה לתשומת־לב מרובה. וקרובה לה היא השקפתו של K. Kohler (The Pre-Talmudic Haggadah, JQR, V, 400—414; Testaments of the Twelve Patriarchs, Jewish Encyclopedia, XI, 113—118). מכיון שהרומיים לא נזכרו כאן, אפשר, שנתחברו גם החלקים המאוחרים על־ידי אותו המחבר, אבל בזמנו של אלכסנדר ינאי ומלחמתו בפרושים, והמקומות המרמזים על חורבן בית־המקדש וחורבן־ירושלים (לוי, ט"ו, א'—ד'; דן, סוף פ"ה, י"ג) אינם אלא הוספות מאוחרות, כזיופים הנוצריים.

הרבה אמרי־בינה עמוקים וחסודים יש ב„צוואות י"ב שבטים" — „חכמה־ישראלית גמורה, מלאה יראת־ה' ובינה שמושית כאחת. במוסרן הנעלה ובהשקפתן

על הגאולה הן מתקרבות להספרים הפרושיים היותר נאצלים, שהמוסר של האֶוונגליונים כבר הוא גָלום בתוכם. למשל: „אהבו את ה' ואת רֵעכם ורחמו על העני והחלש. כּפוּ גבכם אל עבודת־האדמה ועשו את כל עבודות־השדה והביאו מתנות לה' בתודה" (יששכר, ה', ב'). כאן באו אהבת־ה' ואהבת־הרֵע כאחד (השווה גם מאַרקוס, י"ב, כ"ח—ל"ד, והמקבילות), ובשורה אחת עם זה — הטפה לעבודה ולחריצות — ושִנון מצוה מעשית כהבאת בכורים ותרומות ומעשרות. או: „אהבו זה את זה מקרב לב; ואם אחד חטא נגדך, דבר עמו על זה בשלום, הָסֵר רעל־השנאה מלבך ואל תהי ערמה בנפשך. ואם הוא מודה ומתחרט, סלח לו" (גד, ו', ג'); „אם אדם מצליח יותר מכם, אַל תתעצבו, כי אם גם התפללו בעדו, כי תהי הצלחתו שלמה" (שם, ז', א'). וספר בעל השגות מוסריות נעלות כאלו אף השקפותיו על הגאולה יותר נעלות מאותן של „ספר־היובלות", למשל. אין בו אותה שנאה לגויים, שיש בספר האחרון; הוא דומה יותר בהשקפותיו על תקות־הגויים באחרית הימים ל„מזמורי־שלמה": אף הגוים ינצלו לימות־המשיח, אם רק ישובו אל ה' וילמדו את תורתו ביחד עם עַם־ישראל (לוי, י"ד, ד'; יהודה, כ"ב, ב'; בנימין, ט', ב'). אפשר הדבר, שֶכְּשֵם שהמלחמות הראשונות של יוחנן הורקנוס בעמים הצוררים לישראל הפיחו אש שנאה ונקם נגדם, כך ההתייהדות של הגויים, באונס וברצון, בימים ההם ובימי אלכסנדר ינאי עוררו את התקוה, שכל הגויים יתגיירו וינצלו על־ידי כך ביחד עם ישראל, שידבקו בו, כשֶיָּביאו מלכי בית־חשמונאי את ימות־המשיח לעולם (על הרעיונות המשיחיים שב„צוואות" עיין: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 37—40). ונפלא הדבר: „צוואות י"ב שבטים" הן הספר היחידי מאותו זמן, שבו הובעו התקוה, שלימות־המשיח יהיו כל השבטים „לעם אחד ולשון אחת — הלשון העברית — תהיה לכולם" (יהודה, כ"ה, ג'). אחדות־האומה מַתְנָה כאן גם את אחדות־הלשון.

אך הפתגם היותר עמוק, שיש בכל שתים־עשרה ה„צוואות", הוא, אפשר, זה: „כשם שהשמש אינה מִטַּנֶּפֶת כשהיא זורחת על אַשפה ורפש, אלא עוד תיַבֵּשֵם ותגרש את ריחם הרע, כך מטהר (כך צ"ל על־פי צ' ארלז, II, 358, במקום „בונה") הלב הטהור, שהוא נתפש בטומאת־הארץ — והוא עצמו אינו נטמא" (בנימין, ח', ג').

מרגליות כאלו נמצאות ב„צוואות" הללו לא־מעט, ומן הראוי להשיב אבֵדה זו לבעליה — לעם ישראל וללשונו הלאומית. כי אף יצירה ספרותית זו, ככל היצירות, שמניתי בשני הסעיפים האחרונים, מראָה לדעת, כמה עשירים ומגוונים וכמה נשגבים ונאצלים היו החיים בישראל בתקופת־החוסן של מלכות בית־חשמונאי, שחוקרים נוצריים גדולים תֵּאֲרוּהָ בתור „מלכות של שוד" מחוסרת־תרבות ומשוללת שירה ואמנות.

שעור שמיני.
כבוש־רומי וחורבן בית־חשמונאי.

§ 32. אריסטובלוס השני (67—63) ומלחמות-האחים (67—65).

לאחר פטירתה של שלומציון עלה על כסא־המלוכה בנה הבכור, הורקנוס השני, שכבר היה כהן גדול בחייה של אמו (עיין למעלה, § 28). הורקנוס זה היה אדם כשר וחסיד, אבל רפה־רצון וקצר־שכל[1], באופן שלא צלח למלוכה כלל וכלל. היו בו הרבה מתכונותיה של אמו: הוא רודף שלום כמותה והיה כרוך אחר הפרושים כמותה, אלא שהיא היתה חכמה ממנו וכבירת־רצון ושולְטָנִית יותר ממנו. ההפך מהורקנוס היה אריסטובלוס אחיו. בו נתגשמה תכונתו של ינאי אביו: איש־מלחמה היה, כרוך אחר הצדוקים, שואף לשלטון ואהוב על הצבא. עוד קודם פטירתה של שלומציון כבר הכין את עצמו להבקיע אליו את המלוכה: כבש את המבצרים ושכר לו צבא. ומיד לאחר שנתמלך הורקנוס אחיו יָצא למלחמה נגדו. מתפרצת מלחמת־אחים ומלחמת־אזרחים כאחד. על־יד יריחו מתנגשים המחנות של שני האחים. אריסטובלוס, שהיה גבור־מלחמה, אהוב הוא יותר על הצבא, והוא והצדוקים, בתור שרי־צבא, מושכים אליהם את החיילים יותר מן הפרושים. ובכן עוברים הרבה מחייליו של הורקנוס אל חילו של אריסטובלוס. אריסטובלוס מנצח במלחמה. הורקנוס, הנִגף לפניו, בורח לירושלים ומתבצר בבירה, ששם היו כלואים אשתו וילדיו של אריסטובלוס (עיין למעלה, שם). הורקנוס מוכרח להכנע לפני אָחיו, והם כורתים ביניהם ברית־שלום על יסודות אלה: הורקנוס מוותר על כתר המלוכה והכהונה־הגדולה (ולא כמו שחשבו גריץ ודירנבורג, שנשאר כהן־גדול), ובמקום שתי אלה הוא מקבל נכסים חשובים (את ביתו של אריסטובלוס) ויושב בירושלים בכבוד כאחִי־המלך, שהוא מצב מדיני חשוב באותו זמן.

מלכותו של הורקנוס השני ארכה רק שלשה חדשים (67 קודם ספה״נ).

למלך נעשה אריסטובלוס השני (67—63). כשאך נתמלך התחיל ממשיך את הפוליטיקה של ינאי אביו: התנפל על שכני־ארץ־ישראל,

[1] בימים האחרונים הוכיח R. Laqueur, Der Jüdische Historiker Flavius Josephus, Giessen 1920, SS. 154, 171, שהציור מהורקנוס בתור רפה-רצון ותמים אינו נכון ושבאמת היה אישיות תקיפה ורודפת-שלטון עד יומה האחרון. ולא אנטיפטר גרם למלחמתו באָחיו.

שהשתמשו בשעת־הכושר של מלחמת־האזרחים ומרדו ביהודה, ניצחם ושִעבדם ליהודה כקדם; וכן בנה אריסטובלוס ספינות־מלחמה כדי לשמור על החופים — ובעיקרו על חוף־יפו, שרוב ההובאה וההוצאה נעשה דרך בו — מהברחת־המכס, — מה שקרא הורקנוס אחיו אחר־כך בשם πειρατήρια („שודדי־הים", קדמוניות, י"ד, ג, ב'). על „שודדי־ים" זה מרמז בוודאי אסטרבון, שהיה כמעט בן־דורו של אריסטובלוס השני (חי מן 60 קודם ספה"נ עד 20 לספה"נ), כשהוא מוסיף על דבריו: „היהודים הבאים עד הים משתמשים ביפו בתור נמל", את הדברים: „אבל, בתור מקום־מעמד לספינות של שודדים, היא (יפו) קן של שודדים ממש" (Γεωγραφικά, XVI, 2). כך נראה דבר הגנת ההכנסות של מלכות־יהודה בנמלים היהודיים בעיני הסופר היווני (וכך קבל את הדברים של שונא־אריסטובלוס או שונא־היהודים גם א. צפרוני במאמרו „פומפיוס בארץ־ישראל", בשבועון „התור", שנה א', גליון ל"א). באמת דאג אריסטובלוס לסחר־הים של מלכות־יהודה ולשֵם כך היה רודף את כל מבריחי־המכס בספינות־מלחמה, — מה שלא מצא חן בעיני היוונים והמצריים, ואחיו המתחרה בו השתמש בזה לקטרג על אחיו לפני השליט הרומי, שנלחם את „מלחמת שודדי־הים" בשנת 67[1].

בקש אריסטובלוס להיות מלך כאביו, לדאוג לחוסן המדינה ועָשרה — וקפץ עליו רוגזו של אנטיפַטר.

בירושלים יָשב אדם אחד, אדומי, ושמו אנטיפטר. אנטיפַס אביו היה מן המיוחסים שבאדום ונתמנה נציב באדום בימי ינאי ושלומציון. מתוך קרבת אדום לעֲרב ולדרום־יהודה, בא אנטיפס בברית עם הערביים וגם עם יושבי עזה ואשקלון (קדמוניות, י"ד, א', ג'). הדבר האחרון נתן מקום לחשוב, שהיה אנטפַס אשקלוני (Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, C. 52; ועל יסוד זה סִפר אחד מאבות הכנסיה הנוצרית, יוליוס אפריקנוס, שהורדוס, אביו של אנטיפטר (באמת היה שם אביו אנטיפס), היה קָדֵש במקדש־אפולון באשקלון ואנטיפטר עצמו הונהג בשבי בילדותו על־ידי האדומים, שבזזו את מקדש־אפולון, ונתגדל אחר־כך כאדומי. אבל שמועה זו באה ממקור נוצרי כדי להבזות את הורדוס העריץ, „הורג־הילדים בבית־לחם". לעומת זה ספר ניקולוס הדַמַשְקִי, סופר דברי־הימים של הורדוס, שאבותיו של הורדוס היו מן היהודים שבי־הגולה הראשונים. שמועה זו בדה ה„היסטוריוגראָף של החצר" — כמו שהעיר יוסף בן מתתיהו בצדק — „כדי להחניף להורדוס" (קדמוניות, י"ד, א', ג'). אנטיפטר היה אדומי. והוא היה קרוב אל חרתת מלך עֲרָב. כל מלכי־ערב, שקדמו לחרתת, היו אנשי־מַצוּתָם של יהודה אריסטובלוס הראשון, ינאי, שלומציון

---

[1] לפי R. Laqueur, Der Jüd. Historiker Flavius Josephus, SS. 148—154, יוצא מדבריו של דיודור (XL, 2), שהורקנוס — ולא אריסטובלוס — השתתף ב„שוד-הים" של שנת 67, אלא שגלגל את האשמה על אָחיו.

ואריסטובלוס השני. וחרתת יָדע והכיר, שכל עוד שעל כסא־יהודה יֵשב מלך גבור כאריסטובלוס, לא תהא תקומה לערביים בדרום־יהודה ובדרום עבר־הירדן. אנטיפטר היה ידידו הנאמן של חרתת—ועל־כן היה חשוד בעיניו של אריסטובלוס, שאפשר, אף פיטר אותו מהתמנותו הגדולה באדום (ולפיכך יָשב אנטיפטר בירושלים באפס מעשה). דבר זה עורר את אנטיפטר להתקרב אל הורקנוס, שאף הוא יָשב בירושלים באפס מעשה. ומחשבה באה בלבו, אפשר, לא בלא השפעתו של חרתת, להשיב את המלוכה להורקנוס החלש והתמים, ואז יהא הוא, אנטיפטר, השליט בפועל וחרתת, שיבוא לעזרתו של הורקנוס, יקבל במחיר עזרתו זו את הערים, שכבש ינאי מאדמת־הערביים. ותואנה טובה היתה בפיו. הוא דבר על לבותיהם של חשובי־היהודים, שגֵזל־משפט יש כאן: הרי הורקנוס הוא הבכור, ואיך ימלוך הצעיר במקום הבכור? — ודברים מיוסדים על משפט וצדק מצאו תמיד אזנים קשובות בין היהודים, חניכי התורה והנביאים. — ועל לבו של הורקנוס דבר אנטיפטר, שחייו בסכנה: יועציו של אריסטובלוס מדברים אליו השכם ודַבר, שלא יכון כסאו כל עוד הורקנוס, אחיו הבכור, בחיים. מתחילה לא שמע לו הורקנוס התמים; אבל סוף־סוף הטיל עליו אנטיפטר אימה בדבריו, עד שלא האמין עוד בחיים — וברח אל חרתת מלך ערב, אויב־ארצו ואוהב־אנטיפטר, שהבטיח לזה האחרון, שלא יתן את הורקנוס בידי מבקשי־נפשו. הורקנוס בא לסלע־עָרָב (פֶטרה), עיר־המלוכה של חרתת, ושם כרתו הורקנוס ואנטיפטר מצד אחד וחרתת מצד שני אֲמָנָה, שחרתת מתחייב להושיב את הורקנוס על כסא־יהודה, ובִשְׂכַר־זה ישיב לו הורקנוס שתים־עשרה ערים, שכבש ינאי אביו מן הערביים, וביניהן הערים החשובות מידבא (במואב) ומָרֵישָׁה (באדום). זו היתה ההתערבות הראשונה של מלך זר ואויב בענינים הפנימיים של בית־חשמונאי. הדבר עשה רושם מדכא על טובי־האומה — ונמאס עליהם בית־חשמונאי כולו.

חרתת בא בחיל כבד (לדבריו של יוסף בן מתתיהו—בחיל של 50,000 איש) וניצח את אריסטובלוס במלחמה (65 קודם ספה"נ). ואז אירע ההפך ממה שאירע לפני שנתיים: הרבה מחילו של אריסטובלוס עברו עתה מאריסטובלוס אל הורקנוס כמו שעברו קודם־לכן מהורקנוס אל אריסטובלוס. ההמון כורע ברך רק לפני המצליח... אריסטובלוס ברח לירושלים והתבצר בחומת בית־המקדש. חרתת והיהודים, בעלי־בריתו של הורקנוס, נכנסו לירושלים והתחילו צרים על הר־הבית, שבו נשתַגב אריסטובלוס. את הרושם, שעשתה התחברות זו בין יהודים וגויים נגד בית־המקדש, לא קשה לשער. מאחר שהדבר אירע קרוב לימי־הפסח — אומר יוסף בן מתתיהו — עזבו הרבה מגדולי־היהודים את הארץ וברחו למצרים (ודאי, כדי להקריב את הפסח במקדש־חוניו). בכלל נתרבה ישוב היהודים על־ידי המהומות החדשות, שהתחילו בארץ־ישראל, בכל המדינות הקרובות והרחוקות, ובפרט במצרים, בבל ואַסיה הקטנה.

מימי מצור־המקדש הזה יש לנו שתי ידיעות מעניינות בספרו של יוסף בן מתתיהו, שיש להן זכר גם בתלמוד. בתוך ירושלים נמצא „אדם צדיק וחסיד, חוניו שמו, שפעם אחת, בשעת־בצורת, פנה אל האלהים בתפלה על ירידת־גשמים — ואלהים שמע אל תפלתו מיד" (קדמוניות, י"ד, ב', א') דבר זה מספרת המשנה באריכות יותר גדולה על חוני הַמְעַגֵּל: „מעשה, שאמרו לו לחוני המעגל: התפלל, שיֵרדו גשמים. אמר להם: צאו והכניסו תנורי־פסחים (זה מתאים לדבריו של יוסף בן מתתיהו, שהדבר אירע קרוב לימי־הפסח), בשביל שלא ימוקו. התפלל ולא יָרדו גשמים. מה עשה? — עָג עוגה (ומזה, ודאי, נקרא „חוני המעַגל") ועמד בתוכה ואמר לפניו: רבונו של עולם, בניך שמו פניהם עלי, שאני כבן־בית לפניך; נשבע אני בשמך הגדול, שאֵיני זז מכאן עד שתרחם על בניך! — התחילו גשמים מנטפים. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות, שיחים ומערות. התחילו לירד בזעף. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון, ברכה ונדבה. יָרדו כתיקנן (והוסיפו לרדת), עד שיָצאו ישראל מירושלים להר־הבית מפני הגשמים. באו ואמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שיֵרדו, כך התפלל, שיֵלכו להם. אמר להם: צאו וראו אם נמחית אבן־הטועים. שלח לו שמעון בן שטח: אילמלא חוני אתה, גוזרני עליך נדוי. אבל מה אעשה לך, שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן, שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו" (משנה, תענית, פ"ג, מ"ח; תענית, כ"ג ע"א; ירושלמי, תענית, פ"ג, הלכות י'—י"ב; ביאור למגלת־תענית, פי"ב, סי' ל"ד).

חוני זה, מפני שהיה צדיק וחסיד (גריץ חושב אותו לאיסיי, אך אילו היה כן, היה יוסף בן מתתיהו אומר כך בפירוש, כמו שהוא עושה בכל מקום, שיש לו אפשרות לפרסם את האיסיים בתור עושי־נפלאות; עיין: A. Büchler, Types of Jewish-Palestinian Piety, London 1922 [Jews' College (Publ. No. 8], pp. 196—160), לא רצה להתערב במלחמת־האחים כלל — והסתתר. אבל אנשי־הורקנוס הוציאוהו ממחבואו ותבעו ממנו, שיקלל את אריסטובלוס וסיעתו המתבצרים בבית־המקדש. חוניו לא הסכים לכך. וכשהכריח אותו ההמון לעמוד באמצע־המחנה („עָג עוגה ועמד בתוכה"), אמר: „רבונו של עולם, אדון כל המעשים! העומדים מסביב לי עמך הם והנצורים הם כהניך; בבקשה ממך: אַל תפן אל תפלות אלה נגד הללו ואל תמַלא מה שהללו מבקשים על אלה". אבל ההמון לא ראה את גודל־הנפש ורום־הרוח שבדבריו של חוני — ורגם אותו באבנים (קדמוניות, י"ד, ב', א').

וידיעה שניה מביא לנו יוסף בן מתתיהו, שאַף רישומה ניכר בתלמוד. כשֶקרבו ימי־הפסח ולא היו לאריסטובלוס והכהנים המתבצרים עמו במקדש בהמות לקרבנות, פנו אל אחיהם בני־סיעתו של הורקנוס, שהיו צרים על הר־הבית, ואלה דרשו מחיר עצום — 1,000 דרכמונים בעד כל בהמה (לערך 1,000 פראַנק שקודם המלחמה). הנצורים הוכרחו להסכים למחיר נורא זה

ושלשלו את הכסף ברצועות מעל החומה. ואולם הצרים נטלו את הכסף — ולא שלחו את הבהמות! — לעונש על חילול־קודש זה — כך מספר יוסף — שלח אלהים רוח־סערה נוראה מאד, שהחריב את כל תבואות־השדה, עד שעלתה מדה (Modius — 8,75 ליטרה) של חטים באחד־עשר דרכמונים (שם, שם, ב׳, ב׳). ומעין זה נשתמר גם בתלמוד: „כשצרו מלכי בית־חשמונאי זה על זה היה הורקנוס מבחוץ ואריסטובלוס מבפנים. בכל יום היו משלשלין דינרים בקופה ומעלים להם תמידים. היה שם זקן אחד, שהיה מכיר בחכמת־יוונית. לעז להם בחכמת־יוונית, אמר להם: „כל זמן שעוסקין בעבודה אינם נמסרים בידכם׳. למחר שלשלו להם דינרים בקופה — והעלו להם חזיר. כיון שהגיע לחצי־החומה נעץ צפרניו בחומה — ונזדעזעה ארץ־ישראל ארבע מאות פרסה. באותה שעה אמרו: ארור אדם, שיגדל חזירים, וארור אדם, שילמד את בנו חכמת־יוונית. ועל אותה שעה שנינו: מעשה ובא עומר מגנות צריפים ושתי הלחם מבקעת עין־סוכר״ (סוטה, מ״ט, ע״ב; מנחות, ס״ד ע״ב; בבבא קמא, פ״ב ע״ב, הוחלף בטעות מצבם של שני האחים וכתוב: „היה הורקנוס מבפנים ואריסטובלוס מבחוץ׳). ברייתא זו עתיקה היא ומצויינת במינה. הרי זולת מתתיהו, יוחנן כהן־גדול וינאי (שהוחלפו זה בזה) ושלומציון לא באו בתלמוד שמותיהם של מלכי בית־חשמונאי בפירוש — ועוד שמותיהם היווניים! — אלא במקום זה. והדמיון לספורו של יוסף בן מתתיהו גדול הוא מאד. השנוי הוא אך במה שבמקום ידיעתו של יוסף, שהצרים לא שלחו להנצורים כלום, כתוב בברייתא, שהעלו להם חזיר, ובמקום „רוח־הסערה הנורא מאד״ מדבר התלמוד על הזדעזעות־ארץ־ישראל. ואמנם קאסיוס דיון (XXXVII ,II) מדבר על הרעש, שהיה כמעט באותה שנה (64) והרס כמה ערים באסיה. והיוקר, שהאמיר אז, לפי יוסף, מרומז בספור המובא במשנה: „מעשה שבא (העומר) מגנות (או מגגות) צריפים („צרפנד אל עמאר״, הסמוכה לראשון־לציון) ושתי הלחם מבקעת עין סוכר („סהל עסכר״, מזרחית לשכם)״ (משנה, מנחות, פ״י, מ״ב, ובגמרא, שם, ס״ד ע״ב), מפני שביהודה היתה אז שנת־בצורת ובקרבת־ירושלים חרב הכל.

---

§ 23. כבוש־פומפיוס ואבדן חירות־יהודה (63 קודם ספירת־הנוצרים).

ובאותם הימים התנשא הכובש הרומי הגדול פומפיוס והגיע בכבושיו עד אסיה. הוא ידע את חולשתה של מלכות־סוריה, שאף צל של שלטון נשאר בה להסיליקיים הנלחמים בה זה בזה כל הימים, וחשב מחשבות למלא את קופתו זהב בארם־נהרים וסוריה העשירות, למכור כתרי־מלכות, לסכסך את מושלי־סוריה זה בזה, ולאחר שתחלשנה מדינות־סוריה כולן על־ידי מלחמות פנימיות, לא יקשה להפכן למדינות רומיות. הרי זו היתה הפוליטיקה הרומית מאז: „הפרד ומשול!״ (Divide et impera!). אבל לא רק לממשלה שאפו הרומיים, אלא גם לבצע — מחיר־הכתרים. פומפיוס

עבר את אסיה כשוט שוטף. בשנת 66 ניצח את מתרדת הפרתי — וטיגראַנס הארמיני נכנע לפניו מרצון. אז שלח פומפיוס לפניו לסוריה את סְקַבְּרוּס (Scaurus). זה הגיע לדמשק, שנכבשה זמן מועט קודם לכן על־ידי הרומיים; ושם שמע סקברוס את דְּבַר מלחמת־האחים שביהודה. הוא מִהר ליהודה: בחושו הרומי חש מרחוק רֵיח של רֶוַח לעצמו ולרומי. ואמנם, כשֶׁאַך בא בגבולה של מלכות־יהודה באו לפניו שליחיהם של שני האחים, שכל אחד מהם בקש את עזרתו של הרומי נגד אָחיו. וכמובן, לא בחנם. זו היתה תחלת השעבוד של יהודה לרומי (65 קודם ספה"נ). — אריסטובלוס היה עשיר מהורקנוס, ועל־כן האמין סקברוס יותר בכסף המובטח של זה. יוסף בן מתתיהו אומר ב„מלחמות" — שאגב, בכל הספורים הנוגעים בכבוש־פומפיוס ובמאורעות שאחריו יש בהן יותר רוח לאומי עברי מב„קדמוניות", ודאי, מסבת שינוי־המקורות בשני ספרים אלה—באירוניה מרה: „300 הככר (ב„קדמוניות" נאמר: 400) של אריסטובלוס נראו למַעלה מן הצדק" (מלחמות, א', ו', ג'). חוץ מזה, היתה עינם של הרומיים צרה בהצלחתו של חרתת מלך־ערָב. איך שיהיה, סקברוס אִשר וקִיים את אריסטובלוס במלכותו וצוה לחרתת, שיסיר את המצור מעל הר־הבית, ואם לא — יֵחָשב כאויב לרומי. חרתת נשמע לפקודתו של סקברוס — והסיר את המצור. חרתת חזר לארצו וביחד עמו — חילו של הורקנוס. אריסטובלוס, שלבו היה מר לו על שהכנים הורקנוס מלך זר לתוך הענינים הפנימיים של יהודה, רדף אחר חילם של הורקנוס וחרתת במחנה כבד והכה אותם מכה רבה — עד 6,000 איש, וביניהם נפל גם פאַליון, אחיו של אנטיפטר.

ובין כך וכך יָצא פומפיוס באביב של שנת 63 מתחנת־החורף שלו בסוריה, הכניע את מושלי הלבנון, וביניהם את שילה (סו'לאס) היהודי, מושל לו'סיאַס, ואת באַככיוס היהודי (כפי הנראה, דיונו'סוס, מושל טריפולים) — מה שמוכיח, שהרחיבו היהודים את ממשלתם גם בלבנון — ובא לדמשק. לְשָׁם באו לפניו, כאחז מלך יהודה אל תגלת־פלאסר מלך אשור, הורקנוס ואריסטובלוס, כדי לדון בדבר, למי המלוכה. הורקנוס החלש ומשולל־הכתר בא נכנע ושפל ואנטיפטר עומד על ימינו להמליץ עליו לפני פומפיוס ולרַמז, שמושל כזה אינו מסוכן לרומי. ובאריסטובלוס נתעורר החשמונאי הגֵאה. הוא, אמנם, שלח לפומפיוס מתנה יקרה — גפן של זהב, 500 ככר משקלו, מעשה אמנות נפלאה, שנעשה בפקודת ינאי אביו ושמו של ינאי חרות עליו — גן שלם, שנקרא בשם „מחמד־עין" (עיין למעלה, § 27). אבל אריסטובלוס לא רצה להשפיל את גאותו לפני שר־הצבא הרומי — ובא לפניו בהדר־מלכות. „הורקנוס (יותר נכון—אנטיפטר) לא רק הוכיח את צדקת תביעתו, להיות מלך ביהודה, שהיא מיוסדת על בכורתו, אלא אף נעשה טוען—לגויים, שכני ארץ־ישראל, שאריסטובלוס „הכריחם" למרוד על־ידי לחצו ועריצותו, וגם קִבל הורקנוס על אחיו, שעוסק ב„שוד־הים", כלומר, בגבית מכס ההוצאה

וההובאה בחוף־יפו על־ידי ההשגחה על הספינות והדוגיות!... בעצתו של אנטיפטר השפל נעשה הורקנוס קטן־הנפש מליץ־יושר להגויים שכני־ארץ־ישראל מול אָחיו — ואָביו... אריסטובלוס בָרר, שהוא עושה רק מה שעשה ינאי אביו, והוכיח, שאחיו לא יצלח למלוכה. ועל דבריו העידו פרחי־כהונה וגדולי־יחוס, שהיו לבושים בגדי־ארגמן ומקושטים בתכשיטים שונים, כראוי לרַבֵּי המלך החשוב. אריסטובלוס עדיין נהג מנהג־מלכים. עדיין לא הרגיש את עצמו עבד לרומי (השווה מלחמות, א׳, ו׳, ד׳, אל קדמוניות, י״ד, ג׳, ב׳).

פומפיוס בא במבוכה. מצד אחד ראה, שהורקנוס לא יצלח לכלום ואריסטובלוס הוא „מלך בחסד־עליון״, ומצד שני לא היה יכול לסלוח לאריסטובלוס את גבורתו ואת הוד־מלכותו דוקה — מה שאינו נוהג מנהג־עבד, מה שאינו נכנע מלפניו ומלפני רומי רבתי. וקשה היה לו להכריע בדבר ביחוד מפני שביחד עם הורקנוס ואריסטובלוס באה לפניו גם מלאכות מאת „ה ע ם״. חלק מן העם, שהיה כרוך אחר הפרושים, הודיע על־ידי מלאכיו, שאינו רוצה להשמע לא להורקנוס ולא לאריסטובלוס. עד ימי־החשמונאים היה חוק לעם להשמע רק לכהן־הגדול. ואולם הורקנוס ואריסטובלוס, אף אם הם בניהם של כהנים, שמו כתר־מלכות בראשם ונעשו מושלים יחידים, ובכן שִנו שלא ברצון־העם את ההנהגה העתיקה והחפשית של יהודה ועשו את עם היהודים לעבדים (קדמוניות, י״ד, ג׳, ב׳; ועל זה מעיד גם ד י ו ד ו ר מ ס י ק י ל י ה, XL, 2). ודאי גרמו לכך המעשים הרעים, שעשה אלכסנדר ינאי להפרושים, ומלחמת־האחים עם כל תועבותיה של מלחמת־אזרחים והתערבות הערביים הזרים בעניני־יהודה, מלחמה והתערבות, שהיתה להן רק סבה אחת שפלה: תאות־השלטון של בני בית־השמונאי. ואולם לקובלנותם של שליחי־העם בפני פומפיוס גרמה גם האמונה, שהמלכות היא אך ורק למלך המשיח, מ ב י ת ־ ד ו ד, ולא מבית־חשמונאי; והרי כך היה מרומז גם בכתב, שחקק העם לשמעון חשמונאי (למעלה, § 14). קובלנה זו, שרוח־הפרושים דובר בה, כמו שנראה מ„מזמורי־שלמה״, גרמה אחר־כך ל ה ע ב ר ת ה מ ל כ ו ת מ ב י ת ־ ח ש מ ו נ א י, כמו שגרמה תלונתו של הורקנוס בדבר לחץ־הגויים שכני ארץ־ישראל ושוד־הים ל ק ר י ע ת כ ל ע ר י ־ ה ח ו ף ו כ ל ה ע ר י ם ה נ כ ר י ו ת ב כ ל ל, שכבשו בני בית־חשמונאי, מעל יהודה. בידַיִם אִבדו הורקנוס והפרושים מה שיָכלו עוד להציל גם מידי הרומיים האַנָסים. שלא כ ל העם, ואף לא רובו, דעתו היתה כדעתה של המלאכות, שבאה לקבול לפני פומפיוס על המלכות החשמונאית, יש לראות ממה שבמשך ע ש ר ו ת ב ש נ י ם, עד הורדוס ועד אגריפס הראשון, מצא כל נצר משורש חשמונאי, ואפילו אם רק מעט דם חשמונאי היה נוזל בעורקיו, ואפילו אם רק התחפש לחשמונאי, רבבות אלפי מעריצים ותומכים, שהיו מוכנים למסור נפשם על בית־השמונאי ונלחמו בעדו עד טפת־דמם האחרונה, כמו שנראה במרוצת השיעורים הבאים.

לעת־עתה לא הכריע פומפיוס בדבר ובקש להשָקט עד שישוב ממלחמתו בבני־נביות. בלבו כבר נתכברה המחשבה לגזול את המלכות מאַריסטובלוס הגֵאה והעז. אבל מתירא היה ממלך גבור זה, שמא „יקומם את העם" נגד הרומיים ו„יתפוש את המעברות", ועל־כן האיר אליו פנים בשקר ובצביעות (קדמוניות, י"ד, ג', ג'). אריסטובלוס בחושו המדיני הדק הכיר את הדבר. הוא לִוָה את פומפיוס במסע־מלחמתו על בני־נביות עד העיר ד י ו ן, שכבש ינאי אביו, ואז חזר ליהודה. הוא חשב, שכבר יָצא ידי חובתו — ולהשפיל כבודו ביותר לא נתן לו דם־המכבים, שנזל בעורקיו; וחוץ מזה, חשד את פומפיוס בכוונה רעה ולא רצה לאַבד את המלכות באפס־יד. ראה פומפיוס, שנתגלו תחבולותיו, — ובמקום לצאת על בני־נביות יָצא למלחמה על אריסטובלוס. הוא עבר את הירדן על־יד ב י ת ־ ש א ן (סקו'תופולים), וכשנכנס לגבול־יהודה, שלח ציר אל אריסטובלוס למבצר א ל כ ס נ ד ר י ו ן (שלומי), שהתבצר בו, בפקודה, שיבוא אליו. אריסטובלוס לא רצה ללכת: גאונו החשמונאי נעלב על־ידי הטון של פקודת־פומפיוס. אבל יועציו יָראו מפני חילו הגדול של פומפיוס— ועל־פי עצתם הלך אריסטובלוס אל פומפיוס והוכיח את צדקתו, ואחר־כך חזר אל המבצר, בלא שהתנגד פומפיוס לזה. אחר־כך קרא לו פומפיוס שנית, כדי שישָפט בפניו עם הורקנוס אחיו, והוא עשה כך והזר ושָב אל המבצר. כך הכניע פומפיוס את אריסטובלוס מעט־מעט. Mürbe machen — קוראים לזה הגרמנים. ואז כבר נועז פומפיוס לקרוא לאריסטובלוס בפעם השלישית ולדרוש ממנו, שיחתום בחתימתו על פקודה, ששרי־המבצרים היהודיים ימסרו בידי הרומיים את כל מבצרי־יהודה. אריסטובלוס היה מלא התמרמרות על דרישה זו, שלא היה לה שום יסוד במשפטי־העמים; אך הוא היה בידי פומפיוס — ומאונס חתם מה שדרש הלה. ומיד לאחר שחתם על מסירת המבצרים ראה ונוכח, שפומפיוס כובש את כל הארץ בלא מלחמה. עם זה לא היה אריסטובלוס החשמונאי יכול להשלים—והוא ממהר לירושלים כדי לסדר את ההגנה על הארץ. פומפיוס מהר אחריו, כדי שלא יהא סָפֵק בידי המלך היהודי להכין את ההכנות הצבאיות הנצרכות. פומפיוס לָן ב י ר י ח ו ועד מהרה קרב אל ירושלים. אז אבד לבו של אריסטובלוס. הוא לא הספיק להכין את עצמו למלחמה במחנה עצום כמחנה הרומי, ביחוד לאחר שחלק גדול מן העם והפרושים מנהיגיו היו עם הורקנוס. הוא יָצא לקראת פומפיוס, הזר ונתן לו מתנות חדשות והבטיח לו, שימסור בידו את העיר מרצון. פומפיוס שלה את גַ ב י נ י ו ס לתפוס את ירושלים—ואת אריסטובלוס השאיר עמו לערבֻן. ואולם סיעתו של אריסטובלוס לא נתנה לגביניוס לבוא אל העיר: היא ראתה בזה בצדק אבדן חירות־יהודה— ואיך תתן לעשות את הדבר הנורא בלא שום התנגדות? — אריסטובלוס לא היה אשם בזה כלל: הרי הוא לא היה עוד בעיר ולא היה עוד חפשי לנפשו, וסיעתו יכולה היתה לחשוב, שהבטחתו למסור את ירושלים לא היתה אלא מאונס. אבל פומפיוס כעס על זה מאד—ו א ס ר א ת א ר י ס ט ו ב ל ו ס ב ת ו ר ש ב ו י. יושר רומי...

ופומפיוס קרב בעצמו אל ירושלים. סיעתו של אריסטובלוס לא רצתה להשלים עם רומי שלום של חרפה והחליטה להלחם בפומפיוס עד האפשרות האחרונה. ואולם סיעתו של הורקנוס ראתה בפומפיוס את בעל־בריתה, שהרי נלחם הוא באריסטובלוס וסיעתו, ובכן, ודאי, יהיה על צדו של הורקנוס. וחוץ מזה, רוב ה„הורקניים" היו מכַּת הפרושים, שמלאכותם בקשה מפומפיוס לבטל את המלכות ולהחזיר לקדמותו את המצב של ימי מלכי בית־תלמי ובית־סיליקוס, בשעה שיהודה היתה משועבדת למצרים או לסוריה, — ובלבד שתהא לה אבטונומיה פנימית עם כהן־גדול עומד בראשה. ובכן לא יָקרו להם לא החירות המדינית ולא המלכות — ועל מה ילָחמו באויב החזק מהם? — ה„הורקניים" הכרוכים אחר הפרושים היו הרוב — והם פתחו את העיר לפני פומפיוס. הוא שלח את מלאכו — את הליגאַטוס פיזון — אל העיר, וזה החזיק בה בלא שליפת חרב מתערה. כך הקלה סיעת־השלום, הפרושית ברובה, לרומיים את כבוש־ירושלים.

לא נשאר, איפוא לסיעת־המלחמה—סיעתו של אריסטובלוס וכת־הצדוקים, סיעת־החשמונאים וסיעת הכהנים המיוחסים—אלא להתבצר בהר־הבית. לתכלית זו הרסה את הגשר, שהיה מוליך מן העיר העליונה אל בית־המקדש ומחבר את בית־המקדש עם „לשכת־הגזית" (עיין עליו: י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ' קל״ג—קל״ה), כמו שעשו בימי המלחמה בהורקנוס וחרתת מלך־ערָב. הר־הבית היה מבוצר מטבעו מצד מזרח, מערב ודרום: משלשה צדדים אלה היה ההר משופע מאד. אך מצד צפון („תורפה של ירושלים משם ונוחה לִיכָּבש משם", תוספתא, סנהדרין, ג', ד'; שבועות, ט״ז ע״א) היתה אדמת־מישור— ופומפיוס התחיל לצור על סיעת־אריסטובלוס מצד זה—וסיעתו של הורקנוס באה לעזרתו בכבוש ארץ־המולדת ועיר־הקודש... הוא בנה סוללה והעמיד עליה את מכונות־המצור ואת הבליסטראות ואת הכרים והאילים מנגחי־החומות, שהובאו לתכלית זו מצוֹר. ואולם היהודים בני־סיעתו של אריסטובלוס נלחמו כאֲרָיות והפליאו את הרומיים בגבורתם ובאומץ־לבם, והחומות הבצורות עמדו בפני כל אבני־הקלע של הרומיים. והן היו עומדות עוד יותר — אילמלא החסידות הישראלית היתרה, שאף הצדוקים לא נִיקו ממנה (ואפשר, הם דוקא היו להוטים אחריה ביותר, שהרי היו מחזיקים בפסוק כצורתו, בלא להתאימו אל תביעות־החיים וצרכי־השעה), — ובהר־הבית היו גם פרושים „אריסטובליים" וכהנים הדיוטות חסודים. כל אלה באו לידי פשרה בכל הנוגע למלחמה בשבת: אם יתקפם האויב — רשות להם להגן על עצמם; ואולם, אם לא ילחם בנצורים מלחמה ממש ואך יכין הכנות למלחמה, חלילה להם לחלל את השבת כדי לעַכב את ההכנות. ובזה השתמש פומפיוס. בכל יום־שבת לא היה נלחם ביהודים, אלא מזרז את חייליו להרבות בשפיכת הסוללה, בבנין־מגדלים וקֵירוּב מכונות־המצור — ועבודות מסוכנות אלו לא היו היהודים מעַכבים בשבת. וכך, לאחר שלשה חדשים של מצור ושל נגיחת־החומה מעל סוללה גבוהה ומגדלים

רמים, גִבְעָה פֶּרֶץ בחומה. היהדות האדוקה הקלה לרומיים לאַבד את חירות־היהודים. וביום־השבת (ולדעת אחרים — ביום־הכפורים, שחל להיות בשבת), בסתיו שנת 63, עלה בחומה תחילה ק ו ר נ י ל י ו ס פ ו י ס ט ו ס, בנו של ס ו ל ה, הדיקטאַטור המפורסם, ואחריו עלו עוד שרי־צבאות רומיים וחיל של רומיים ויהודים („הורקניים"). רומי תקעה את פרסותיה החדות בלב האומה הישראלית — בעיר ירושלים. כמעט לאחר מאה שנה, שלא בא צר ואויב בשערי־ירושלים, חזרה וראתה העיר הקדושה זרים הומים ברחובותיה ושולטים בכל קדשיה...

וכשנכנס האויב לתוך הר־הבית, הכין בו מטבח נורא. לא חסו הרומיים על זקנים ונערים, על כהנים ולויים. אף הכהנים הצדוקים בעלי־בריתו של אריסטובלוס (ודאי היו גם פרושים ביניהם, אבל ברובם הרי היו צדוקים) הוכיחו לעין־כל, כמה הם מסורים ליהדות. „אף־על־פי שהרומיים סבלו הרבה (במצור זה), — אומר יוסף בן מתתיהו, — השתומם פומפיוס בעל־כרחו על אומץ־לבם של היהודים, וביחוד על מה שתחת הברד של אבני־הקלע והחיצים לא בטלו אף מנהג קל שבקלים של עבודת־אלהיהם. כאילו שלום גמור היה שורר בעיר, היו מקריבים בדיוק גמור את קרבנות־התמיד, טובלים את טבילותיהם ומשלימים את כל סדר־העבודה לאלהים. ואף לאחר הכבוש, כשהחללים היו מתגוללים יום־יום מסביב למזבח, לא פסקו מעבודת־האלהים השומה לחוק — — — אז נשארו הרבה כהנים, למרות מה שראו את האויבים מתנפלים עליהם בחרבות שלופות, על משמרתם בלא פחד והוסיפו לעבוד את עבודת־הקודש. הם נרצחו בהיותם נוסכי־נסכים ומקטירי־קטורת, כי חשבו בשורה הראשונה על הובתם לאלהים ורק בשורה השניה על הצלת־עצמם. ברובם נפלו בחרב מתנגדיהם מקרב בני־עמם (ב„קדמוניות" י"ד, ה', ד', אומר יוסף, שנהרגו גם על־ידי הרומיים במספר שָׁוֶה); ואין מספר לאלה, שהשליכו את עצמם מעל החומה לגֵיאיות עמוקות; ועוד אחרים, שנשתגעו מרוב יסורים, הציתו אֵש בבנינים הסמוכים לחומה (ב„קדמוניות", שם, שם, הוא אומר, שהציתו באש גם את בתיהם הפרטיים) ונשרפו בלהבות־אֵשם. 12.000 יהודים נפלו אז בחרב" (מלחמות, א', ז', ד'—ה'; ועיין גם קדמוניות, י"ד, ד', ג'—ד', ששם מעיד יוסף על אמתות־דבריו עדים נאמנים: את הסופרים היוונים א ס ט רַ ב ו ן ו נ י ק ו ל ו ס ה ד מ ש ק י ואת ההיסטוריון הרומי ל י ו ו י ו ס).

הרומי המנצח ל א ש ר ף את בית־המקדש הפעם, אבל חִ ל ל אותו. פומפיוס וחבריו נכנסו לבית קדש־הקדשים, שאַף הכהן־הגדול היה בא לְשָם פעם אחת בשנה — ביום־הכפורים. ואולם למרות מה שמצא שם את המנורה, את שולחן לחם־הפנים, את כלי־הזבח ואת כלי־הקטורת, כולם זהב טהור, וגם את אוצר־המקדש בסך 2,000 ככר־זהב (לערך 5.000.000 פראַנק בכסף שקודם המלחמה) והרבה בְשָׂמֵי־קטורת יקרים, לא נטל עמו כלום[1], ולמחר צוה

[1]) ואולם לפי ק א ס י ו ס ד י ו ן, „שלל את כל החפצים היקרים" (עיין בפרטות: W. Weber, Josephus und Vespasian, Stuttgart 1921, SS. 66-97, Anm. 1).

לנקות את המקדש ולהחזיר את העבודה לְיָשְׁנָהּ, הרומיים שאפו לשלטון ולבצע; שאיפות דתיות ו„תרבותיות" כאותן של אנטיוכוס אֶפיפאנס זרות היו להם.

ולא די היה לו לפומפיוס במטבח, שהכינו צבאותיו לאזרחי־ירושלים. בקרדום התיז את ראשיהם של החשובים שבבני־סיעתו של אריסטובלוס. על ארץ־יהודה ועל העיר ירושלים ביחוד הטיל מס. התחיל שעבוד־רומי לאחר 80 שנה של חירות גמורה (142—63). ואף כזה לא אמר די. בחפץ־לב קבל את טענותיהם של שליחי־העם, שאין צורך ליהודים במלך — ומִנה את הורקנוס אך לכהן־גדול, שביחד עם זה יעמוד בראש־העם (ἡ προστασία τοῦ ἔθνους, קדמוניות, כ', י', ה') ויהא אחראי לפני הרומיים על המס ועל ההכנעה; מה שהיה הכהן הגדול קודם ימי־החשמונאים ממש. את כתר־המלוכה גזל ממנו. וכך ניטלה המלכות בת־החורים מישראל לאחר שנתקיימה בתוכו אך 40 שנה (104—63). ואף השלטון המדיני־הפנימי ביהודה, שנשאר להורקנוס, נתקַווץ על־ידי מה שהכהן הגדול צריך היה להישמע לפקודתו של הנציב הרומי בסוריה. וחוץ מזה, שמע פומפיוס לקולו של הורקנוס בדבר הגויים שכני ארץ־יהודה העיקרית וקרע מעל יהודה את כל ערי־החוף: עזה, יפו, דאר, מגדל־שוה, אשדוד, יבנה, ועוד, ואת כל הערים בעבר־הירדן, שכבשו יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי: סוסיתא (היפוס), פֶּחָל, דיון, גדר (שבנה אותה פומפיוס מחדש, לאחר שנהרסה על־ידי ינאי, לבקשת עבדו המשוחרר, דימטריוס הגדרי), בית־שאָן, ועוד, כלומר, את כל אלה הערים, שאחר־כך נתאחדו ל„דיקאפולים" (עשר ערים) ובחרו את התאריך של פומפיוס למִנְיָנָן מתוך הכרת־תודה לפומפיוס משחררן מידי היהודים; וכן גם את מַרֵישה (באדום) ואת שומרון, באופן שגם השומרונים יָצאו מתחת שעבוד היהודים, ובמקצת — גם האדומים. ונוסף על כל אלה קרע פומפיוס מן היהודים גם כפרים שונים בעמק־יזרעאל (קדמוניות, י"ד, י', ו'). כל הערים הללו נשתעבדו בדרך ישרה להפרובינציה הרומית „סוריה", שנוסדה אז על חרבותיה של מלכות־בית־סיליקוס. וכך אָבדו היהודים בפעם אחת את רוב הערים, שכבשו החשמונאים במשך 120 שנה. נשארה בידם רק יהודה הקטנה בעצם, זו שקודם כבוש־החשמונאים, וגם — הגליל, שכנראה, כבר היה מיושב על־ידי יהודים מאז, גם נתקשר ביהודה בקשר אמיץ (עיין למעלה, §§ 3, 23). בין שתי אלו נעשתה שומרון, הקרועה מעל יהודה על־ידי פומפיוס, „רצועה מפסקת של כותים" (חגיגה, כ"ה, ע"א), או „פסיקיה של כותים" (ירושלמי, חגיגה, פ"ג, ה"ד), או „מטלית של כותים" (איכ"ר, עה"כ: גדר בעדי, הוצאת בוּבר, ס"ג; ביאור למגילת־תענית, פ"ג). ויהודה כולה נתרחקה מעל הים. מסחרה ומכירת־תבואותיה היו תלויים מעתה, כקדם, בערים היווניות הצוררות לישראל. דבר זה הרע את המצב הכלכלי מאד. ונוספו על זה — המסים הקשים, שהיו הרומיים מטילים על הארצות המשועבדות, החרמת הנכסים של גדולי הנלחמים בצבאותיו של אריסטובלוס ומסירת נכסים אלה

לאריסים וחוכרים (מה שמזכיר ציצרון בדרשתו Pro Flacco), ועל כל אלה — השוחד והמתנות לנציבים ולמפקדים העליונים והנמוכים, שהיו מוצצים את דם־התמצית של התושבים בדרך ישרה ובלתי־ישרה. „במשך זמן קצר — אומר יוסף בן מתתיהו — קבלו הרומיים מאתנו יותר מעשרת אלפים ככר", כלומר, עד 40,000,000 פראנק בשוֹוִי שקודם המלחמה (קדמוניות, י"ד, ד', ה').

פומפיוס מִנה את סקַבּרוּס לנציב־סוריה, והוא הלך לאסיה הקטנה. ואז לקח עמו בתור שבויי־מלחמה את אריסטובלוס המלך, את אבשלום דודו, את שתי בנותיו ואת שני בניו של אריסטובלוס, אלכסנדר ואנטיגנוס. מהם נמלט אלכסנדר בדרך, וכמו שנ־אה אחר־כך, ניסה להשיב אליו את כתר־החשמונאים; ואנטיגנוס בא ליהודה ביחד עם אביו רק בזמן מאוחר והיה המלך האחרון מבית־חשמונאי. ביחד עמהם הוליך פומפיוס הרבה שבויים מירושלים, מן המשפחות המיוחסות ומיודעי־התורה. שבויים אלה כבר מצאו ברומי יהודים במספר ידוע, שבאו לשם לרגלי עסקיהם ממצרים ומאַסיה הקטנה והיו עשירים, אבל לא יודעי־תורה. יהודים אלה שחררו את השבויים המיוחסים והמלומדים, שנוסף על זה היה עליהם חן ארץ־הקודש, ואלה יסדו את קהלת־היהודים החשובה ברומי, שישבה על החוף השמאלי של נהר־טיבר, במורד ההר וואַטיקאַנוּס. ועוד מעט ונשמע בשנת 59 מפיו של ציצֶרון בדרשתו על פלאַקוס (Pro Flacco), שמתיָרא הוא לדבר רעות על היהודים בקול רם, — גדולה כל־כך היתה השפעתם של היהודים ברומי!

בשנת 61 קודם ספה"נ חזר פומפיוס ממסעות־נצחונותיו לרומי והגג את חג־הנצחון. אחר מרכבת־נצחונו הלכו גם אריסטובלוס החשמונאי, המלך והכהן הגדול, עם בנו ובנותיו. חרפה כזו לא שבעו היהודים מימי צדקיהו מלך־יהודה...

באסון לאומי זה מאשים יוסף בן מתתיהו את הורקנוס ואריסטובלוס, שנלחמו זה בזה. באסון לאומי זה מאשימים ההיסטוריונים מישראל ושלא מישראל את הפרושים. ואולם, קודם כל, צריך לזכור, שכבוש־יהודה על־ידי רומי היה הכרח היסטורי לאחר שנכבשה סוריה לפניה. אילמלא מלחמות־האחים מבית־סיליקוס בסוריה, אפשר, שממלכה גדולה זו היתה עומדת בפני רומי כמו שעמדו לפניה הפרתיים, למרות מה שאַף הם נוצחו כמה פעמים על־ידי מצביאי־רומי. אבל מאחר שסוריה הגדולה לא עמדה, אי־אפשר היה שתעמוד בחירותה ארץ־ישראל הקטנה: ארץ־ישראל נראתה תמיד לכובשים כחלק מסוריה. ובכן לא הורקנוס ואריסטובלוס, אף לא הפרושים אשמים בעצם כבוש ארץ־ישראל על־ידי רומי. אבל אשמים הם שני אלה ואשמים היו הפרושים ואנטיפטר העומדים מאחורי־הורקנוס בּמה שהכבוש הביא לידי מצב מעציב כזה. הרי אפשר היה, שהרומיים ישאירו את ארץ־ישראל כמו שהיא: ישאירו לה את המלכות וישאירו לה את כל כבושיה, ואף ידרשו ממנה כריתת־ברית במובן שתמציא

לה היילות וצידה במלחמותיה בפרתיים. הרי ממלכות כאלו, בנות־חורים פחות או יותר ומשועבדות אך במובן הצבאי, היו לרומי לעשרות. ולאחר זמן היתה כך אף מלכות־הורדוס; ואם מלכות זו לא הביאה פרי, הרי זה מפני שבראשה עמד אדם שנוא ואכזרי כהורדוס ומפני שאחר מיתתו חזרו ובקשו היהודים, שיבטלו את המלכות מישראל. מלכות חשמונאית בזכויות וביפוי־הכח של מלכות הורדוס היתה יכולה להשביע רצון את האומה פחות או יותר. אבל פומפיוס בטל אף מלכות כזו מפני המחלוקת בין הפרושים ובין הצדוקים, שממנה נשתרבבה ובאה גם מלחמת־האחים. חלק מן העם, שהפרושים היו מנהליו, קבל לפני פומפיוס על כתר־המלכות, שנטלו לעצמם בני בית־חשמונאי ושבאמת הוא שמור לבית־דוד, למלך־המשיח, — ובא פומפיוס ונטל את המלכות מישראל. הורקנוס, שאנטיפטר השתמש בהולישתו, לא ידע להוקיר את כבוש ערי־החוף הנכריות על־ידי אלכסנדר ינאי, שאף בעיני־הפרושים לא היו, כנראה, חשובות כל־כך בתור „ארץ־העמים", — ובא פומפיוס וקרעע אותן מעל יהודה. ארץ־ישראל נתכווצה ונצטמצמה, ואילמלא הגליל, שנשאר לה, היתה חוזרת לקדמותה בימי יהודה המכבי: ארץ־ישראל חזרה ונעשתה יהודה המצומצמת והגליל בלבד. זו היתה תוצאתה של המחלוקת בין הפרושים ובין הצדוקים מימי יוחנן הורקנוס ועד ימיו של אריסטובלוס השני וזה פריה של תגבורת השאלות הדתיות והמוסריות על השאלות המדיניות והכלכליות. תגבורת זו הקנתה לאומה חיי־עולם, אך גזלה ממנה את כחה המדיני. הפרושים קנו את קיום־האומה במחיר־הירותה.

---

§ 34. בת-קולם של המאורעות המדיניים. שמעיה ואבטליון. תהלות-שלמה.

מאורעות גדולים וכבירים כאלה אי־אפשר שלא יעשו רושם נמרץ על האומה כולה. במה נתגלה רושם זה?

בתלמוד נשתמר רק זכר למלחמתם של הורקנוס ואריסטובלוס בשעת התערבותו של חרתת הערבי. פומפיוס וכבושו — מאורע מדיני זה ממדרגה ראשונה — לא נזכר בתלמוד כלל. דרנבורג (משא ארץ־ישראל, עמ' 58—60) הראה בדברים מספיקים, כמה מועטת היתה השיבותם של כל המאורעות העצומים, שאירעו מימי כבוש־פומפיוס ועד ימי מלכות־הורדוס, בעיניהם של אחרוני־ה„זוגות" וראשוני־התנאים, תלמידיהם של הפרושים בכל הנוגע לתורה ומצוות, אך לא בכל הנוגע למדיניות. שמעיה ואבטליון, שעמדו בראש הסנהדריה ובראש בית־המדרש הגדול שבירושלים אחר יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, היו שניהם רחוקים מפוליטיקה. שמעיה, יורשו של שמעון בן שטח, לא רק לא התערב, כרבו, בעניני־המדינה, אלא אף הטיף לפאסיביות גמורה: „אהב את המלאכה ושנא את הרבנות (את השררה) ואל תתוודע לרשות" (אבות,

פ"א, מ"ט) — לא לרשות היהודית ולא לרשות הרומית! צריך להתרחק מן השררה וההתמנות; טוב מזה לעסוק במלאכה — ובתורה לא־כל־שֶׁכֵּן? — ואבטליון הִזְהִיר, שלא רק אין לעסוק בענינים מסוכנים אלה — ב„רבנות" ו„רָשׁוּת", כלומר במדיניות —, אלא שאף אין לדבר על מה שיכול לסַכֵּן את המדבר: „חכמים, הזהרו בדבריכם, שמא תחובו חובת־גלות ותגלו למקום המים הרעים (לרומי או למדינות רחוקות שבאסיה, שָׁלשם היו גולים המסתַּכְּנים לדבר נגד שליטי־רומי) וישתו התלמידים הבאים אחריכם (למקומות הריקים מתורה והמלאים „חכמת־יוונית" הללו) ונמצא שם־שמים מתחלל" (שם, שם, מ"י). בטויים נמרצים אלה הם אותות־הזמן: בימי המלחמות והמהומות אי־אפשר היה למנהיגים הרוחניים שבאומה להתערב בעניני־המדינה, אם רָצו להמשיך את פעולתם הרוחנית, הדתית־התרבותית. הם הוכרחו לבוא בחדריהם ולסגור דלתיהם בעדם — להתכווץ בד' אמות של הלכה — ו„לחבוא כמעט רגע עד יעבור זעם". בזה יש לבאר את תגבורת מדרש־ההלכה בימים ההם דוקה — משמעון בן שטח ועד הלל ושמאי והבאים אחריהם. במקום שהמדיניות אסורה ומסוכנת — התרבות מתחלת לפרוח. והעם בחושו הבריא הרגיש בצדקתו של יחס זה אל המדיניות מצד שמעיה ואבטליון והיה כרוך אחר שני גדוליו אלה יותר מאַחר הכהן־הגדול של זמנם (אריסטובלוס השני או הורקנוס השני), שהיה גם ראש־העם, עד שהלה היה קורא להם בלגלוג: „בני־עממין" (כלומר דימוקראַטים, ומפני שלא הובן בטוי זה בזמן מאוחר, נשתרשה האגדה, שהיו שמעיה ואבטליון בני־בניהם של גרים, סנהדרין, צ"ו ע"ב; עיין על זה: משא ארץ־ישראל, עמ' 60); ועל זה השיב ה„זוג" בכעס: „ייתון בני־עממין לשלם, דעבדין עובדא דאהרן, ולא ייתי בר־אהרן לשלם, דלא עבד עובדא דאהרן" (יומא, ע"א ע"ב) — כלומר, „יבואו בני־ההמונים (הדימוקראטים) לשלום, שעושים מעשה־אהרן" — רודפים שלום ומתרחקים ממלחמות־הכתות — ו„לא יבוא בן־אהרן (כהן) לשלום, שאינו עושה מעשה־אהרן" — אינו זורע זרע־השלום בסיעות המדיניות. בדברי־שלום עסקו הכמים אלה — במדרש־התורה, בקביעת הדינים ובהעמדת תלמידים הרבה, ששָׂמו כל מעיָנם בעניני־הרוח, ובזה שלמו נחומים לעמם על כל הצרה, שמצאה אותו בעניני־המדינה. ובזה היטיבו לעמם על־פי דרכם, אף אם לא עשו — ואפשר, באותו זמן אף לא יכלו לעשות — כלום לארצם. לא לחנם קרא הלל הזקן לשמעיה ואבטליון: „שני גדולי־הדור" (פסחים, ס"ו ע"א). גדולים היו ככל הַחַדְצְדָדִיִּים — גדולים במקצוע אחד, שאך בו היה ישראל בימיהם בן־חורים לעצמו לעשות בו כטוב בעיניו. המקצוע המדיני היה לא בשבילם. ולפיכך לא נשאר למאורעות המדיניים של אותם הימים כמעט זכר בתלמוד.

ואולם הפרושים השאירו לנו ספר אחד, שאמנם, בא לידינו רק בלבוש יווני (וגם בתרגום סורי מיוונית) וחייבים אנו תודה על השתמרותו אך לכנסיה הנוצרית, אבל הוא כולו לא רק יהודי ועברי גמור, אלא אף פרושי

גמור. ובו נשתקפו המאורעות המדיניים הגדולים, וכמו־כן נתגלתה הערכה, שהעריכו טובי הפרושים את המאורעות הללו. — ספר זה, שיש בו י"ח מזמורים דומים מאד בצורתם החיצונית, ובמקצת אף בתכנם, למזמורים שב„תהלים", נקרא בשם „תהלות־שלמה" או „מזמורי־שלמה" (Ψαλμοὶ Σαλομῶντος) וד"ר א. ש. קאמינֶצקי תרגם אותו מיוונית לעברית, כלומר, החזירו למקורו העברי, וכך החזיר את האבֵדה לבעליה („השלח", כרך י"ג, עמ' 43—55 ועמ' 149—159).

אַך המסדר בלבד מיחס ספר זה לשלמה המלך ולשם כך רשם כמעט על כל מזמור: „לשלמה"; במזמורים גופם מדובר בבהירות מרובה כל־כך על המאורעות של סוף תקופת־החשמונאים, עד שאי־אפשר לצייר כלל, שמחבר־המזמורים (או מחבריהם) רצה (רצו) להציגם כמזמורים, שכָּתב שלמה המלךְ בשעתו. במזמורים הראשון והשני מתוארת ההצלחה הגדולה של החשמונאים, ש„גבהו עד הכוכבים, אמרו: בל יפולו!" (א', ה'). אבל הם חטאו יותר מן הגויים, ועל־כן „בגאותו נתץ הרשע (פומפיוס) בַּכַּר חומות בצורות", „גויים זרים עלו על המזבח, רמסו[הו] בנעליהם בגאוה" ו„הבנים והבנות בשביה קשה" (ב', א'—ב', ו'). ובעל־המזמורים מצדיק עליהם את הדין, כי חטאו בזמה, בלצון וברֶשע. אבל פתאום מתפרצת אנחה עמוקה מקרב לבו: Τὴν κοιλίαν μου καὶ τὰ σπλάγχνα μου πονῶ ἐπὶ τούτοις (מֵעַי וְקִרְבַי יֶהֱמוּ עַל כָּל אֵלֶּה! — ב', ט"ו).

יש טראַגיקה עמוקה במזמורים הללו. מחברם (או מחבריהם) נקלע (נקלעו) כמו בכף־הקלע בין צדוק־הדין על מושלי־עמו (עמם) הגאיונים ובין רחמים רבים על עמו (עמם) האומלל. ומכאן — כְּפילות־ההרגשות של בעל־המזמורים. הנה הוא מצדיק את הדין על החשמונאים ועל הרעה, שמצאה אותם ואת עמם:

אָנֹכִי אֲצַדֶּקְךָ, אֱלֹהִים, בְּיוֹשֶׁר־לֵבָב, כִּי בְמִשְׁפָּטְךָ צִדְקָתְךָ, אֱלֹהִים!
כִּי גָמַלְתָּ לָרְשָׁעִים כְּפָעֳלֵיהֶם וּכְחַטֹּאותֵיהֶם הָרָעוֹת מְאֹד.
גִּלִּיתָ פִּשְׁעֵיהֶם לְמַעַן יֵרָאֶה מִשְׁפָּטֶךָ; מָחִיתָ זִכְרָם מֵעַל הָאֲדָמָה.
הָאֵל שׁוֹפֵט צֶדֶק וְלֹא יֶהְדַּר פָּנִים!

(ב', ט"ז—י"ט).

ואולם קשה לו, ליהודי הפרושי, המלא מרוחם של ספרי־הנביאים ושל ספר־תהלים, להשקיט את רוחו בצדוק־הדין: הלא גויים רשעים, ולא עבדי־ה', התנקמו במושלים היהודיים הרעים:

כִּי בָזוּ גוֹיִים אֶת יְרוּשָׁלַיִם בִּתְבוּסָה; הוֹרְדָה תִפְאַרְתָּהּ מִכִּסֵּא־כָבוֹד.
חָגְרָה שַׂק תַּחַת לְבוּשׁ־נוֹי, חֶבֶל סָבִיב לְרֹאשָׁהּ תַּחַת זֵר.
הֵסִירָה צְנִיף־כָּבוֹד, אֲשֶׁר שָׂם עָלֶיהָ אֱלֹהִים,
בְּחֶרְפָּה הָשְׁלְכָה תִפְאַרְתָּהּ לָאָרֶץ

(שם, כ'—כ"ב).

אבל מי אשם בדבר, אם לא בני בית־חשמונאי עצמם? — ראשית, הם טִמאו איש את אשת רעהו וחטאו בגילוי־עריות, ובטומאתם אכלו בשר־קודש (שני החטאים אלה שָׁוים הם בעיני המחבר הפרושי) ו„לא הניחו חטא, אשר לא עשו יותר מן הגויים" (ח', ט'—י"ג); ושנית, הם בעצמם הכניסו את האויב לתוך העיר. וכאן (ח', ט"ז—כ"א) מספר המחבר כמעט בדיוק היסטורי, אך בלא הזכרת שמות, האיך הכניסו הורקנוס השני וסיעתו את פומפיוס אל תוך העיר ירושלים והאיך שפך פומפיוס בתוכה דם „כמים טמאים" והוליך שבי את בניה ובנותיה. הוא מצדיק את הדין על „שרים" אלה; אבל מתעורר בו הלב המֵצר בצרת עמו והוא מתחנן לאלהיו:

הָשִׁיבָה, אֱלֹהִים, חַסְדְּךָ אֵלֵינוּ וְרַחֵם עָלֵינוּ!
קַבֵּץ תְּפוּצַת־יִשְׂרָאֵל בְּרַחֲמִים וּבְטוֹבָה, כִּי אֱמוּנָתְךָ אִתָּנוּ.
וְאָנוּ הִקְשֵׁינוּ אֶת עָרְפֵּנוּ, וְאַתָּה מוֹכִיחֵנוּ.
אַל תַּעֲלִים עֵינֶיךָ מֵאִתָּנוּ, אֱלֹהֵינוּ, פֶּן יִבְלָעוּנוּ גוֹיִם וְאֵין גּוֹאֵל.
וְאַתָּה אֱלֹהֵינוּ מִקֶּדֶם וּלְךָ תּוֹחַלְתֵּנוּ, יְהוָה,
וְאָנוּ לֹא נָסוּר מִמֶּךָּ, כִּי טוֹבִים מִשְׁפָּטֶיךָ לָנוּ.
לָנוּ וּלְבָנֵינוּ הָרָצוֹן לְעוֹלָם: יְהוָה מוֹשִׁיעֵנוּ, בַּל נִמּוֹט עַד עוֹלָם.
מְהֻלָּל יְהוָה בְּמִשְׁפָּטָיו בְּפִי חֲסִידִים וּבָרוּךְ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה לְעוֹלָם!

(ח', כ"ז—ל"ד או ל"ג—מ"א).

בבהירות יְתֵרה מתגלים לפנינו סבתו של צדוק־דין זה ויחסם של מזמורים אלה אל החשמונאים מצד אחד ואל פומפיוס מצד שני בפרק י"ז. אלהים בחר בבית־דוד ונשבע לזרעו, שלא תשבות מלכותו לפניו, — והנה באו רשעים ובגאותם שמו כתר־מלכות בראשם (י"ז, ד'—ו'). אבל אלהים השליך אותם מעל פניו והוציא את זרעם מן הארץ, כי קם עליהם „אדם זר לשבטנו" (ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν) ו„בקש (ומצא) את זרעם ולא הניח להם" (שם, ז'—י"א). הרשע „הֵשַׁם את אר־צנו מיושביה; השמיד זקן ונער וילדיהם יחד; בחרון־אפו שלח אותם עד המערב, ואת ראשי הארץ — לקלסה, ולא חמל" (שם, י"ג—י"ד). אלה הם רמזים ברורים להחשמונאים, שנטלו לעצמם גדולת־המלכות, ולפומפיוס, ששלח הרבה מיושבי־ירושלים לרומי (ἕως ἐπὶ δυσμῶν) ואת ראשי־הארץ (את אריסטובלוס השני ובניו ובנותיו ודודו) שלח לפני מרכבת־הנצחון שלו ללעג ולקלס (εἰς ἐμπαιγμόν).

ואולם, אם לא די ברמזים ברורים אלה על המאורעות הקשים, שאירעו בימי הורקנוס ואריסטובלוס, יש רמז ברור אף מזה — על פומפיוס: אלהים הפיל את „הגאיון" (ביוונית בטעות ὕβρις — „גאון" במקום „גַאְיוֹן") חלל „על הרי־מצרים" ולפגרו לא היה קובר (ב', כ"ו—כ"ז או ל'—ל"א). ואמנם, פומפיוס נהרג על־ידי יוליוס קיסר בשנת 48 קודם ספה"נ על־יד הר־קאַסיוס, בקרבת פלוסיון (סין) במצרים, ובמשך זמן ידוע לא נקבר. „תהלות־

שלמה" נתחברו, איפוא, בשנות 63—48 קודם ספה"נ. רוח־הפרושים דובר בהן. מחברן (או מחבריהן) מצדיק(ים) את הדין על החשמונאים מפני שהוא חושבם לרשעים. בלא שום ספק הרשיעו לעשות אחדים מן החשמונאים האחרונים, וביחוד מבני־סיעתם — הצדוקים המיוחסים. אבל כבר ראינו בסעיף הקודם, האיך התנהגו הרבה מ„רשעים" אלה בשעת כבוש בית־המקדש; מה שבכל סיעה יש רשעים וצדיקים — דבר זה לא הכיר המחבר הפרושי ביחס להצדוקים, כמו שלא הכיר ישו (או מחבר פרק כ"ג של מתיא) ביחס אל הפרושים. ואין שום ספק בדבר, שהפריז על המדה בחטאים הקשים, שטפל על החשמונאים וסיעתם; ומה שהוא מצדיק את הדין עליהם בא מתוך השקפה מפלגתית צרה. אבל צריך להטעים, שביחד עם זה חולה הפרושי הכשר גם על שבר עמו וארצו וגם על מה שהאלילי הרומי מתגאה על היהודי עובד־ה' — ומתחזק באמונת־האלילים שלו; ונחמתו היא אך בזה: שחזה נקם גם בפומפיוס. כי צדיק הוא האלהים גם בנוגע להחשמונאים, גוזלי־הכתר מבית־דוד, שרודפים אחר תענוגות־בשרים ומסייעים עוברי־עבירה כהצדוקים, וגם בנוגע להאלילי פומפיוס, מחריב ארץ־ישראל, ששפך דמי־ישראל „כמים טמאים" ובגאותו חשב: „אני אדון הארץ והים". אמונה עצומה ועמוקה זו חודרת את כל הספר כולו; ובזה אינו נופל מטובי כתבי־הקדש. מתוך אמונה זו הוא משקיף על כל הנעשה בעולם. ומתוך השקפה זו הוא מרצה את מושגם של הפרושים מן הידיעה והבחירה: אלהים יודע, אמנם, את הכל, ואף־על־פי־כן הכל תלוי במעשיו של האדם והברירה בידו לעשות טוב או רע כרצונו ולקבל שכר או עונש כפי הראוי לו (ט', ג'—ה'), — מה שאמר יוסף בן מתתיהו על פתרון שאלת־הבחירה אצל הפרושים ממש (עיין למעלה, § 22) ומה שאמר ר' עקיבה: „הכל צפוי והרשות נתונה" (אבות, פ"ג, מט"ו). גם יחסם של „מזמורי־שלמה" אל התורה ואל המצוות הוא פרושי לגמרו (י"ד, ב'). נאה ביותר היא השקפתו על הצדוקים או ה„חסידים"[1]:

עֵדֶן־יְהֹוָה, עֲצֵי־הַחַיִּים, [הֵם] חֲסִידָיו, מַטָּעָם מוּשְׁרָשׁ לָעַד.
לֹא יְעָקְרוּ כָּל יְמֵי־הַשָּׁמַיִם, כִּי חֵלֶק־אֱלֹהִים וְנַחֲלָתוֹ יִשְׂרָאֵל

(י"ד, ב'—ג').

אבל ביחוד יפה הוא ציורו ממלך־המשיח, שאנו מוצאים בשני המזמורים האחרונים (י"ז וי"ח).

הוא, בתור נגוד למלכי בית־חשמונאי ולאנטיפטר והרומיים העריצים, יהיה בן־דוד ועבד־האלהים, וימלוך על ישראל. הוא יבוא למועד, שקבע אלהים, ויטהר את ירושלים מן הגויים הרומסים אותה. צדיק וקדוש יהיה ו„חף מפשע" — מובן, לא במושג־הנצרות, שהרי בן־אדם ומלך הוא — ואף „נתיניו" הם כולם „קדושים ומקודשים ובני־אלהיהם". בחכמה ובצדקה יכניע חוטאים

---

[1]) עיין על ציור ה„חסיד" ב„מזמורי־שלמה": A. Büchler, Types of Jewish-Palestinian Piety, pp. 128—195.

ו„יתוץ את גאון־הָרָשע ככלי־הרס". רשעים ינוסו רק מגערתו בלבד והוא יֵדע מה שבלבותיהם של הפושעים ויוכיחם על הגיון־לבם. הוא „יכה את הארץ בדבר־פיו", כ„החוטר מגזע ישי" של ישעיהו הראשון, ו„יכרית חוטאים בעוז־דברו". הוא יקבץ את עם־הקודש וינהל אותו בצדקה, יחלקו בארץ לשבטיו וישפוט את שבטי־העם, שיהיו נקדשים בשם־אלהיהם; ולא ישכון עוד עָוֹל בתוכם ולא יגור עמהם כל יודע לעשות רע. על אדמת השבטים לא יהיה גר ונכרי, אבל כל גוי על אדמתו יעבוד אותו והוא „ישפוט עמים וגויים בחכמת־צדקתו". גויים יבואו מקצה־הארץ לראות בכבוד־ירושלים, „נושאים מנחה את בניה היגעים"; הם יבואו גם לראות את כבוד־ה' בתוכה, והוא יהיה גם עליהם „מלך צדיק לִמּוּד־ה'". מלחמות ושפך־דם לא יהיו בימיו, אבל הוא ייסד ממלכה אדירה, שתהא מרכז־העולם וירושלים תהא מרכזה. סוסים ופרשים וקשתות לא יהיו לו ולא ירבה לו כסף וזהב למלחמה ויבטח רק באלהים. הוא ירעה את עֵדר־ה' באמונה ובצדקה ולא יתן להכשיל אחד מן העדר. במישרים ינהל את כולם ולא יהיה בהם זדון לעשות מעשי־אונס, לגזול ולחמוס. והוא לא רק מושל ושופט: הוא גם מוכיח ובא לחנך (παιδεῦσαι) את העם ולשפוט את שבטיו „באספות" (ἐν συναγωγαῖς), שבהן הוא פועל על־ידי „אמריו המזוקקים מכסף נבחר" ו„דבריו הקדושים" כדברי־המלאכים (י"ז, מ"ז—מ"ט או מ"ב—מ"ג). אבל אף אותו „מאַמץ אלהים ברוח־הקודש", „מחכימהו בעצה נכונה" ונותן לו „גבורה ועצה". ולפיכך שלום וצדק ותבונה, חכמה וגבורה (גבורת־הרוח ולא גבורת־האגרוף) יָשׂרו לימות־המשיח, כי בכל אלה יברך ה' את עמו — ואת המשיח ביותר. ולפיכך —

אַשְׁרֵי הַיִּלּוֹדִים בַּיָּמִים הָהֵם — לִרְאוֹת בְּטוּב־יְהוָה, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לַדּוֹר הַבָּא
תַּחַת שֵׁבֶט־מוּסַר־מְשִׁיחַ־יְהוָה בְּיִרְאַת־אֱלֹהָיו, — בְּרוּחַ־חָכְמָה וּצְדָקָה וּגְבוּרָה;
לְהַיְשִׁיר אִישׁ בְּמַעֲשֵׂי־צְדָקָה מִיִּרְאַת־אֱלֹהִים, — לְהָכִין אוֹתָם כֻּלָּם לִפְנֵי יְהוָה:
דּוֹר טוֹב בְּיִרְאַת־אֱלֹהִים בִּימֵי־חֶסֶד, סֶלָה

(י"ח, ז—ט').

זהו האידיאל הרם והנשא של המשיח העברי בסוף תקופת־החשמונאים (עיין על זה בפרטות: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 40—44; Büchler, Jewish-Palest. Piety, pp. 186—195). הוא נאצל ורוחני עד תכלית האצילות והרוחניות, ואף־על־פי־כן הוא בן־אדם, מלך בשר ודם מבית־דוד, שאינו אלא כלי למעשהו הגדול של אלהי־ישראל, אֵל־העולם. ועם כל תגבורת־הרוחניות שבציורי האושר לימות־המשיח, עדיין נשארו בהם קוים ורישומים השובים של אושר מדיני, של חיים לאומיים ואפילו של אושר ארצי: ארץ־ישראל תחת מלכות־המשיח תהיה ממלכה אדירה, שאף הגויים יִשְׁמעו אליה; היא תחולק לשבטים באין זר ביניהם, יהיה קבוץ־גלויות, ובדרכם של הנקבצים לארץ־ישראל, דרך לעבור גאולים, מצפון ומקדם ומים ומאיים רחוקים, ההרים ישפלו והגבעות ינוסו והיערים יָצֵלו אותם בתהלוכתם וכל מיני

עצי־בשם יצמיח להם אלהיהם (י"א, א'—ט'). אמנם, אין אלו אלא השְׁאָלות פיוטיות, שיש בהן חיקוי לישעיה השני ולספר ברוך הגנוז; אבל עדיין לא התנדף מהן ריח־הארציות, ריח החיים הטבעיים, קרקע־המולדת, אשר בֵּרכו ה'.

---

§ 35. הורקנוס השני (63—40). אלכסנדר (השני) בן אריסטובלוס (57—49). גביניוס מפורר את יהודה (56).

לאחר שהלך פומפיוס לאסיה הקטנה היו להורקנוס שנות־מנוחה אחדות (63—57). לא כן ליהודה. סְקַבְּרוס יָצא אז למלחמה על הערביים. אבל עד סלע־עֲרָב לא הגיע, מפני שבעבר־הירדן, בקרבת פֶּחָל, לא היה מחיה לחילו. אז שלח לו הורקנוס, בעצתו של אנטיפטר, מזון וכל מיני מכשירי־מלחמה. זהו הגמול, שגמלו אנטיפטר והורקנוס לחרתת מלך־עֲרב, שעוד לפני שנים אחדות בא לעזרתם נגד אֲריסטובלוס... ובין כך וכך מוכרחת היתה יהודה העלובה, זולת המס הקבוע, שהוטל עליה, גם לכלכל את צריה וכובשיה. ומועטת כל־כך היתה עמידתה ברשות־עצמה, עד שכְּשֶׁניסה הורקנוס לקומם את חומת־העיר הפרוצה על־ידי פומפיוס בשעת סכנה גמורה לשלטונו, מנעוהו הרומיים ממעשה־הגנה זה (עיין למטה).

ועם־יהודה לא מהר להתיאש מחירותו. שנאת־מות שנא את הרומיים ואת אנטיפטר, סבת כל מלחמת־האחים, שהחניף להם מתוך שפלות־נפש ומתוך כוונה מסותרת, שברבות הימים יבוא ביתו על מקומו של בית־חשמונאי. ולהורקנוס התמים והרפה בז העם, שהרי התמכר לרומיים בעצתו של אנטיפטר. ולפיכך התגעגע העם על אריסטובלוס ובניו, לוחמי מלחמת־החירות. ואף בני־חשמונאים אלה יָדעו, כמה העם מתחרט על שנתן יד להורקנוס, מאחר שאף הפרושים, שונאי בית־ינאי, ראו ונוכחו — אמנם, לאחר זמן —, שהאויב הרומי ואנטיפטר האדומי גרועים הם מינאי ובניו לאין ערך. ולפיכך אנו רואים, שבמשך עשרים שנה רצופות (57—37) כמעט אין לך שנה, שלא יופיע ביהודה אריסטובלוס עצמו או אחד מבניו ולא ינסה להשיב אליו את מלוכת ינאי המלך. וכל אחד מהם מוצא לו מיד עוזרים ותומכים — אלפי חיילים והרבה כסף. למרות מה שהאחד לא הצליח — בא השני ומנסה את הצלחתו, והעם, למרות כל האכזבות, תומך בכל אחד מהם באנשים ובצֵידה ובכספים. חזקות כל־כך היו אהבת־החירות ושנאת הרומיים והאדומיים עוזריהם בלבותיהם של היהודים בכללם וכל־כך מסור היה עכשיו הרוב המכריע של העם האקטיבי לבית־החשמונאי, שזכר לו את מלחמות־הדת, מלחמות־החירות ומלחמות־הכבוש שלו ואת כל נצחונותיו המזהירים במשך מאה שנים רצופות.

הראשון, שניסה להסב אליו את כתר־המלוכה של אביו, היה אלכסנדר (השני) בן אריסטובלוס, שהצליח להמלט מידי פומפיוס (עיין הסעיף הקודם). הוא בא ליהודה בשנת 57 — ומיד עולה בידו לסדר צבא של 10,000 רגלים מזוינים וגם 1,500 פרשים, ושלשת המבצרים היותר גדולים, שבנו

אבותיו — הורקניה, אלכסנדריון (שלומי) ומכוור — נופלים אליו. הורקנוס אינו יכול לעמוד בפניו ומנסה להשָׂגב בירושלים, ולתכלית זו רוצה הוא לבצר את חומת־העיר, שפרץ פומפיוס; אבל החיל הרומי שבתוך ירושלים מתנגד לכך (כך הוא על־פי קדמוניות, ד׳, ה׳, ב׳; לפי מלחמות, א׳, ה׳, ב׳, ניסה אלכסנדר לבצר את החומה, ובכן — כבש לזמן מועט גם את ירושלים מידי הורקנוס והרומיים. וזה אפשר, שהרי הדברים על בצרון־החומה מעורבים הם בתוך הדברים על אלכסנדר; ועיין גם גריץ־שפ״ר, I, 469). ובאותם הימים בא לסוריה הפרוקונסול גַּבִּינִיוּס, אחד מן היותר שואפי־בצע ורודפי־שלטון שבשרי־רומי. הוא מהר לשלוח נגד אלכסנדר את מַארקוס אנטוניוס המפורסם, זה שהיה אחר־כך „טריומויר״. הוא זיין גם חיילים יהודיים מבעלי־בריתו של הורקנוס, ובראשם שרי־הצבא פיתולַאוס (שעוד נראה אותו נלחם ברומיים, בעברית פתואל?) ומַליכוס (אפשר יהודי, אלימלך בעברית, ואפשר ערבי בשם מַאלִיך), ואת חיל המתנדבים של אנטיפטר, כנראה, אדומיים. אלכסנדר יָצא לקראתם, וכנ־אה, הכה אותם מכה רבה, עד שהוכרח גַבּיניוס לבוא לעזרתם בחילו העיקרי. בקרבת־ירושלים באו לידי התנגשות. ומאחר שהחיל הרומי־היהודי היה גדול הרבה מֵחֵילו היהודי הטהור של אלכסנדר, נפלו מזה האחרון עד 3.000 איש וכמספר זה נפל בישבי. אלכסנדר נסוג אחור למבצר אלכסנדריון. מארקוס אַנטוניוס וגביניוס צרו על מבצר זה, שהתבצר בו חיל יהודי עצום. גביניוס לא יכול לכבשו והבטיח את החיל היהודי, שיתן לו לצאת בשלום מן המבצר, אם רק לא ילחם עוד בגביניוס; אבל החיל היה מסור לבית־חשמונאי ולא רצה לבגוד באלכסנדר. אז הציע גביניוס לפני אלכסנדר, שימסור לו את אלכסנדריוֹן ואת שאר שני המבצרים, הורקניה ומכוור, ובשכר־זה יסלח לחילו ויתן לו, לאלכסנדר, ללכת להיכן שירצה. על־ידי פתויי־אמו, אשת אריסטובלוס, שכנראה, נשארה ביהודה לעֵרבון בידי החיל הרומי שם, הסכים אלכסנדר להצעה זו. גביניוס הורס את המבצר אלכסנדריון לאחר שיָצאו ממנו אלכסנדר וחילו.

הצלחתו של אלכסנדר בן אריסטובלוס, שמצא ביהודה מבצרים מרובים וחזקים וגם עוזרים ותומכים מרובים ומסורים לו, עוררה מחשבות בלבו של גביניוס. הוא ראה, שיהודה הכבושה עדיין חזקה היא הרבה ורחוקה מלנענע בראשה לגורלה החדש. צריך, איפוא, להחלישה יותר ויותר. ודבר זה ניסה לעשות בשתי דרכים. ראשית, בנה מחדש על יסודות יווניים את הערים הכבושות וההרוסות על־ידי יוחנן הורקנוס וינאי, שקרע פומפיוס מעל יהודה: שומרון, אשדוד, בית־שאָן, אנתידון, רפיח, דאר, מרישה, עזה, ארשוף (אפולוניה), אדורה וגמלה. כל אלו בבנינָן צריכות היו להיות צרות ליהודה העצמית, „אויבות בתוך ביתה״... ושנית, ניסה לבטל את ערכה המרכזי והמכריע של ירושלים, ועל־ידי כך — לפורר את יהודה לפירורים קטנים. במקום הסנהדריה הירושלמית האחת, שפ־שה מצודתה על כל ארץ־

ישראל כולה, יסד חמש סנהדריות. האחת בירושלים, השניה בגזר (ולא בגדר — עיר יוונית) והשלישית ביריחו — שלשתן ביהודה העצמית, — הרביעית בחמת (או בעמאוס) — בעבר־הירדן — והחמישית בצפורי — בגליל. וכך נעשתה ארץ־ישראל מהוסרת־מרכז. ירושלים — לב־האומה, מקור כחה המדיני והרוחני, נעשתה עיר־פלך ככל שאר ערי־הפלך. הורקנוס נשאר כהן־גדול בלבד, ואפשר — גם נשיא הסנהדריה הירושלמית — ולא יותר. ובמקום מלך או נשיא עומד בראש כל הארץ כולה, עמדה מעתה בראש כל פֶלך הנהגה עירונית אַריסטוקראַטית, כמו בערים היווניות המנויות למעלה, שבנה גבּיניוס מחדש, ממש. זו היתה עצת־שטן — לקרוע את יהודה לקרעים שאינם מתאחים, לפורר את שלטונה המדיני ולהשוותו לזה של הערים היווניות ה„חפשיות". מה שבקש אנטיוכוס אֶפּיפאַנס, כיווני „בן־תרבות", להשיג על־ידי שינוי־הדת ביהודה, ניסה גבּיניוס, כרומי־מדיני טהור, להשיג על־ידי שינוי המשטר המדיני שלה... לאשרה של יהודה, ושל עם־ישראל כולו, נמשך מצב זה רק שנים אחדות (56—47). אילמלא כן, מי יודע מה היו תוצאותיו.

---

§ 36. אריסטובלוס השני (56) ואלכסנדר בנו — שנית (55).

אי־הצלחתו של אלכסנדר בן אריסטובלוס לא היתה מסוגלת להטיל אימה על קנאי־החירות ביהודה: באמת הצליח למצוא חיילות וכסף וגבּיניוס הוכרח לשחרר אותו ואת חילו. ובכן המתינו היהודים המקנאים לחירות־יהודה למנהיג יותר אֶנרגי מבית־חשמונאי. ועד מהרה בא המנהיג המקוּוה.

אריסטובלוס השני, מי שהיה מלך, ברח ביחד עם אַנטיגנוס בנו — ובשנת 56 הופיע ביהודה. ומיד נתקבצו אליו חיילות יהודיים. שר־הצבא פתואל־פיתולאוס, שעוד זה לא כבר ראינוהו נלחם באלכסנדר, עובר אל אריסטובלוס עם חיל של 1,000 איש. הרבה מן היהודים, שבאו אל אריסטובלוס כדי להלחם את מלחמת־החירות, לא היו מזוינים, ועל כן השאיר אריסטובלוס לעצמו רק 8,000 חיילים יהודיים מזוינים יפה. והוא מנסה לבנות את מבצר־אלכסנדריון ההרוס. הרומיים התנפלו על היהודים — ומתחילה הכו בהם החיילות היהודיים הדבקים בחירותם ובמלכם מכה רבה. ואולם חיל־הרומיים היה גדול הרבה מחילו של אריסטובלוס — ומן היהודים נהרגו במלחמה 5,000 איש. 2,000 איש ברחו אל ההרים ורק באלף איש נמלט אריסטובלוס אל מבצר־מכוור. חיל קטן זה לא היה יכול לעמוד בפני הרומיים המרובים—ואריסטובלוס נשבה ונשלח שנית ביחד עם אנטיגנוס בנו כָּבוּל לרומי. אריסטובלוס הושם במאסר ברומי, ואולם אנטיגנוס נשתחרר על־ידי הסינאַט, על־פי בקשת אמו, אשתו של אריסטובלוס, שנשאה־ה ביהודה, כפי שהבטיח לה גבּיניוס על שפְּתָתה את אלכסנדר בנה למסור את מבצרי־יהודה.

ובתשפוכת־דמים־יהודיים זו לא היה די. כשהלך גבּיניוס למצרים כדי להושיב על כסא־המלוכה את תלמי־אַבְלֶטֶס נגד רצונו של הסינאַט הרומי,

שבקש לעשות את מצרים פרובינציה רומית כמו שעשה את סוריה, שלח לו הורקנוס, על־פי תביעתו של אנטיפטר, כסף, כלי־זין, צידה וחיל־עוזר; ולא עוד, אלא שאנטיפטר הכריח את הורקנוס, שבתור כהן־גדול ישפיע על יהודי־מצרים, שנתמנו על מעברות־פלוסיון — המפתח של מצרים מצד מזרח —, שלא יתנגדו לגביניוס. וכבודו של ראש המרכז הדתי־הלאומי היה גדול כל־כך, עד שיהודי־מצרים נשמעו לו נגד טובתה של ארץ־מגוריהם. אנטיפטר יָדע להחניף לרומיים ולא חשש למסור את עושר־יהודה ואת כחותיה הצעירים לכובשיה ולוחציה.

ולפיכך לא לפלא הוא הדבר, שכשהופיע אלכסנדר בן אריסטובלוס שנית ביהודה, בשנת 55, מיד מצא לו חיל עצום מאד, שהציב לו למטרה — להכרית את הרומיים מיהודה. גביניוס מהר לשוב ממצרים. הסכנה הצפויה לרומיים היתה גדולה. כבר הכרית אלכסנדר רומיים הרבה והנשארים ברחו להר־גריזים — אל השומרונים צוררי־יהודה — ונתבצרו שם. גביניוס נוכח, שלא קל כל־כך יהא לנצח את אלכסנדר, שהעם ראה בו את בא־הכח האמתי של בית־חשמונאי הנערץ, ועל־כן שָׂם אל הערמה פניו. הוא הציע לפני אנטיפטר, שידבר על לבותיהם של היהודים, חיילותיו של אלכסנדר, ויפרידם מעליו. כנראה, הוכיח להם אנטיפטר, שהכהן־הגדול האמתי, הבכור, שלו משפט הירושה ואף הפרושים תומכים בו, הוא הורקנוס, שאף הוא הרי מבית־חשמונאי הוא, ועל־כן אין להם להתחבר עם בן־דודו, שהרים נֵס־המרד ב„משיח־ה'" — בכהן המשוח. הדברים האלה פעלו על הרבה חיילים — והילו של אלכסנדר נחלש הרבה. ואף־על־פי־כן עדיין היו לו 30,000 איש! — על־יד הר־תבור התנגשו צבאותיו של אלכסנדר בצבאותיהם של גביניוס והורקנוס — ומהילו של אלכסנדר נפלו 10,000 איש. השאר נסו מנוסת־חרב ביחד עם אלכסנדר.

ולאחר תשפוכת־הדמים הגדולה באו חמס ושוד. בשנת 54 בא לסוריה, במקום גביניוס, ה„טריומוויר" קראַסוס, שהיה למשל בעשרו, שעשה בעושק וגזל. „אם גביניוס כבר לחץ את הארץ על־ידי בצע־מעשקות — אומר שירֶר — הרשה קראַסוס לעצמו שוד גלוי. פומפיוס, כשֶׁכָּבַשׁ את בית־המקדש, לא נגע באוצרותיו הגדולים. ואת כל אלה נטל קראסוס לעצמו: 2,000 ככר במזומנים, וחוץ מזה 8,000 ככר בכלי זהב יקרים" (Schürer, I⁴, 342). זהו קרוב לסך 40,000,000 פראַנק שקודם המלחמה! אבל על קראסוס השודד בא הקץ לאחר שנה (בשנת 53): הוא נהרג במלחמתו בפרתיים, שבה הוכו הרומיים מכה רבה.

מפלתה זו של רומי עודדה את רוח בעלי־בריתם של אריסטובלוס ואלכסנדר. פתואל־פיתולאוס, שר־הצבא הנזכר, הרים את נס־המרד והתחיל מגייס חיילים בשמו של אריסטובלוס — ומיד נתכנסו אליו יותר מן 30,000 איש — גדול ונערץ כל־כך היה שֵׁם־החשמונאים בעיני העם! — קאַסיוס לונגינוס

(51—53), שבא במקומו של גביניוס בתור נציב־סוריה, מהר לקראת פיתולאוס, צָר על מגדל (טאריכיאי – מגדל־נוניא, על־יד ים־כנרת, עיין י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 273), ונהג בשבי ומכר לעבדים 30,000 יהודים מסורים לבית־חשמונאי בן־החורים. ועל־פי בקשתו של אנטיפטר, שבידו היה צל־השלטון, שנשאר ליהודים, ולא בידי הורקנוס החלש, הרג קאסיוס את פיתולאוס הגבור, כדי להפטר ממפַקד מסור לחירות־יהודה ולבית־חשמונאי (52). כמה דמי־יהודים נשפכו בשנים מועטות אלו וכמה נתדלדל בהן רכושה הלאומי של יהודה!

---

§ 37. יוליוס קיסר (49—44). סופם של אריסטובלוס ואלכסנדר בנו (49). הורקנוס — „נשיא-העם" (47).

בשנת 49 תפס יוליוס קיסר את רומי ופומפיוס וסיעת־הסינאט ברחו מאיטליה. על יוליוס קיסר עדיין היתה מוטלת תעודה קשה: להושיב בכל המדינות שליטים משֶלו במקום בעלי־בריתו של פומפיוס. מאחר שאריסטובלוס השני היה אחד מאויביו־בנפש של פומפיוס גוזל־כתרו, מצא בו יוליוס קיסר חֵפץ. הוא שחרר אותו ממאסרו ונתן לו שני לגיונות, כדי שיִלָחם לטובתו של קיסר בארץ־ישראל בפרט ובסוריה בכלל. ואולם בעלי־בריתו של פומפיוס, שעדיין היו מרובים ברומי ושנתייראו מפני השפעתו וגבורתו של מלך־יהודה, נתנו סם־המות בכוסו — והוא מת מיתה חטופה ברומי (49). את גופתו חנטו ושמו בדבש, ואך לאחר זמן הוליכוה ליהודה וקברוה בקברות־המלכים (במאמרי „האמנות היהודית בתקופת־ההשמונאים", בימי בית שני, עמ' קל"ז—קל"ח, שיערתי, שאריסטובלוס השני נקבר בַמָה שהיהודים קוראים עכשיו „קבר־זכריה"). כך מת המלך החפשי האחרון ממלכי בית־חשמונאי. גבור והרוץ ומלא־מרץ היה, אך נמהר במעשיו ומחוסר הכרת־המצב ורחוק מתחבולות מדיניות. עד רגעו האחרון נלחם בעד כתר בית־אבותיו ובעד חירות־יהודה כאחד — ונפל במלחמתו זו על־ידי ערמת־נוכלים. —

ובאותה שנה נפל גם אַלכסנדר בנו, שדָמה אליו בַכֹּל. אף הוא ניסה להסב אליו שנית את המלוכה בעזרתו של יוליוס קיסר. לפומפיוס נודע הדבר — והוא פקד על מֶטֶליוס סציפיון חותנו, שהיה אז פרוקונסול בסוריה, שיהרוג אותו. סציפיון קרא אליו את אלכסנדר לאנטיוכיה — והתיז את ראשו בקופיץ (בקרדום). והבן הגבור, שאף הוא לא נח ולא שקט כל ימיו המועטים, נפל כמעט בזמן אחד עם אביו (49—48). אריסטובלוס היה לערך בן 50 כשנִסְתַּלֵק (100—49) ואלכסנדר — לערך בן 32 (80—48). נשאר עוד רק בן אחד לאריסטובלוס, שזכה לשאת כתר־מלכות על ראשו, אבל אף הוא לא מת כדרך כל האדם. כל בני בית־ינאי נשמדו אחד־אחד על־ידי הרומיים והאדומים עבדיהם.

לאחר מפלתו של פומפיוס על־יד פאַרסאלוס (49) ומיתתו המשונה במצרים (48), מהר הורקנוס — כלומר אנטיפטר — לעבור אל צדו

של התקיף — אל יוליוס קיסר. אנשים כאנטיפטר הם תמיד רק עם המנצחים והמצליחים. יוליוס קיסר נלחם אז במצרים, ולעזרתו ולעזרת מתרדת מלך פֶּרגאַמון עוזרו בא אנטיפטר בחיל יהודי של 3,000 (או, כמו שכתוב בתעודתו של יוליוס קיסר, בחיל של 1,500) איש מזוין יפה וגם עורר את מושל־הלבנון ואת מלך־ערב לבוא לעזרתו. והוא סייע למתרדת להבקיע לו דרך חומת־פלוסיון מעבר ממצרים לסוריה[1]. ואת היהודים היושבים ב„ארץ־חוניו" (ἡ Ὀνίου χῶρα, כלומר, במחוז המצרי, ש„בית־חוניו" בנוי בתוכו) פִּתָּה, שלא יתקוממו על חילו של יוליוס קיסר כפקודת תלמי הי"ד מלכם, לאחר שהראה להם מכתב־בקשה על זה, שהיה התום בשמו של הורקנוס, הכהן־הגדול בירושלים, שהיה ראש־האומה בעיני כל היהודים שבעולם, ובתוכם — גם בעיני יהודי־מצרים, שנתרכזו מסביב ל„בית־חוניו", למרות מה שהכהנים הגדולים במקדש זה היו מבני־צדוק, מתנגדי־החשמונאים. מתרדת הלל לפני יוליוס קיסר את גבורתו ואמון־רוחו של אנטיפטר. ולפיכך, כשבא יוליוס קיסר לסוריה בקיץ שנת 47, לא פנה אל תלונתו של אנטיגנוס בן אריסטובלוס ועשה את הורקנוס „נשיא־העם" (ἐθνάρχης), נוסף על מה שהיה כהן־גדול. וכך השיב לו את הזכויות המדיניות, שגזל ממנו גביניוס. ודבר גדול מזה עשה יוליוס קיסר. הוא בִטל את חלוקת ארץ־ישראל לסנהדריות — מה שגרם להתיש את כחה המדיני של יהודה לגמרו — והחזיר את המשטר המדיני ביהודה למצבו קודם אנטיוכוס אֶפיפאנס או, יותר נכון, בימי יונתן בן מתתיהו חשמונאי. — ביחד עם זה התיר לשוב ולבנות את חומות־ירושלים, — מה שאסר גביניוס להורקנוס או לאלכסנדר. כמו־כן התיר ליהודים להשפט על־פי חוקי־דתם, כלומר, החזיר את האַבטונומיה הלאומית הפנימית לקדמותה בכל מְלואה: הסנהדריה שבירושלים חזרה ונעשתה בית־הדין הגדול של כל ארץ־ישראל. — חוץ מזה, הוכרו הורקנוס ובניו אחריו ל„בעלי־בריתם" של הרומיים והושם לחוק, שלא יעברו היילות רומיים במדינות־יהודה ושלא יקחו הרומיים לא חיילים ולא מסים וארנוניות מן היהודים נתיני־הורקנוס. ולאחר שלש שנים (בשנת 44) נוספה על כל אלה הפקודה — אפשר, החשובה שבפקודותיו של יוליוס קיסר בדבר עניני היהודים — שתוחזר ליהודה העיר יפו, ש„היתה ליהודים מאז, מיום שכרתו היהודים ברית־ידידות עם הרומיים" (כלומר, מימי שמעון בן מתתיהו), אלא שיָפו לא תשלם מס לירושלים כשאר ערי־יהודה, אבל חוף־יפו והכנסותיו ליהודים יהיו; וכמו־כן ציוה, שיוחזרו ליהודים ה„כפרים בעמק הגדול", כלומר, בעמק־יזרעאל, וביחד עם אלה — גם „הערים, האחוזות והכפרים, שהיו שייכים למלכי־סוריה ופיניקיה, בעלי־בריתה של רומי", — ודאי, כל אותן הערים היווניות — ערי־החוף ועָרי עבר־הירדן, וכנראה, גם ערי־שומרון, — שקרע פומפיוס

[1]) לדעת Laqueur, בספרו הנז׳, עמ׳ 165—171, עשה כל זה הורקנוס עצמו ולא אנטיפטר בשמו. עיין שם.

מעל יהודה. וכך החזיר יוליוס קיסר כמעט את כל מלכותו של ינאי להורקנוס בנו, אלא שלא שם כתר־מלכות בראשו, זולת מה שלא היה עוד ברשות־עצמו כינאי אביו. נוסף על כל אלה חִייב יוליוס קיסר את כל ערי־יהודה לשלם מס קבוע לירושלים בכל שנה, זולת בשנת־השמיטה. יושבי צידון, שהיו מתכלכלים בתבואה, שהיו מקבלים מארץ־ישראל (מעשי־השליחים, י"ב, כ'), חייבים לשלם אחת לשנתיים את מחיר החלק הרביעי של הקציר, והיהודים היושבים בצידון צריכים לתת להורקנוס מעשר; וכך חייבת גם לעשות העיר לוד. והאכרים ובעלי־האחוזות שביפו והכפרים הסמוכים לה חייבים לשלם להורקנוס 26,075 מדה של תבואה בעד היבול, שהם מוציאים מדי שנה בשנה דרך חוף־יפו אל חוף צידון בשביל פיניקיה (קדמוניות, י"ד, ח', ה'; שם, שם, י' ב'–ח'; ועיין: Schürer, I[4], 345—348; J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, I, 139—149).

יהודה חזרה ונעשתה ארץ, שיש לה נמלים ויש לה סחר־הים והיא מקבלת מכס מן התבואה המוּצאת מתוכה והמוּבאת אליה דרך חופיה, ואפילו דרך החופים, שאינם ברשותה לגמרים.

---

§ 38. תפוצות־ישראל. גֵרים.

אבל הורקנוס השתדל לפני יוליוס קיסר ומארקוס אנטוניוס הבא אחריו לא רק לטובת ארץ־יהודה בלבד, אלא אף לטובתן של תפוצות־ישראל שמִחוץ ליהודה.

עוד בימי הנביאים האחרונים, מימי גלות־אשור, ובפרט מימי גלות־בבל ואילך, יָשבו יהודים הרבה מחוץ לארץ־ישראל. הרבה מהם, ביחוד מבני שבטי־ישראל הצפוניים, נתפזרו בארצות שונות ביחד עם הצורים והצידונים, שהרי היו לאלה ולהללו מולדת ולשון מישותפות, וקרוב לודאי, אף גזע משותף[1]. הנביאים מישעיהו ואילך מדברים כולם על קבוץ „נפוצות־יהודה" ממצרים ואשור, מכוש ומפוט, ואף מאיי־הים (כנראה, האיים־היוניים). אחרוני־הנביאים כבר מזכירים ארצות מרובות ורחוקות, שהיהודים נתפזרו בהן, והנביא הידוע בשם מלאכי (א', י"א) כבר הוא עומד וקורא: „כי ממזרח־שמש עד מבואו גדול שמי בגויים, ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי, כי גדול שמי בגויים, אמר ה' צבאות". פזור זה בא לא רק על־ידי נסיחת היהודים מארץ־מולדתם, שנְסָחוּ מלכי אשור ובבל מתגלת פלאסר השלישי עד נבוכדראצר השני מאונס: היהודים התפזרו בארצות שונות גם מרצון, לשֵם מסחר וקנין. אם הצורים והצידונים התפשטו עוד בזמנים היותר קדומים עד ספרד ובריטניה, ודאי התפשטו גם בני־ישראל — ביחוד שבטי־

---

[1]) במקום אחר (בימי בית שני, עמ' קכ"ב, ועוד) העירותי על המחזה הנפלא, שפריחת ההתיישבות, האמנות והמסחר הכנעניים מתחלת דוקה בזמן שנתישבו בקרבת פיניקיה העצמית שבטי דן, נפתלי, אשר, זבולון ויששכר, שכמעט נעשו כנענים גמורים...

ישראל הצפוניים, שנטמעו בפיניקיים פחות או יותר — בארצות שונות מימי שלמה ויהושפט, כשהתחילו עוסקים בסחר־הים, במספרים הגונים, אף אם, בתור עובדי־אדמה ברובם המכריע, לא יכלו להתפזר במספרים העצומים, שנתפזרו הפיניקיים, יורדי־הים המומחים, ששמם „כנעני" נעשה שם נרדף לסוחר (עיין על זה באריכות: L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, SS. 50—61, 300—304). כי לא רק היהודים בלבד נגדרו בהמונים מארצם „מחוסר התקשרות באדמה", כדעתן של שתי הקצוות — צוררי־ישראל, שרואים בזה את שפלות־ערכו, ובעלי־ה„תעודה", שמוצאים בזה סימני „אתה בחרתנו"—, אלא אף כל עמי העולם העתיק: אף הכנענים, המצריים, הסורים והיוונים נפוצו בכל העולם כולו בזמנים קדומים מאד. וכל הגויים הללו היו משפיעים על המקום, שבאו לדור בתוכו, מדתם ומתרבותם. ואולם היהודים, מפני שדתם היתה שונה מדתות־העמים ביותר, היו אף משפיעים ביותר על העמים, שבאו לשבת בתוכם, עד כדי התדבקות בהם, ביהודים. וכך בא החזון הנפלא: היהודים, שהם עצמם גֵרים הם, „גֵרים בארץ נכריה", התחילו עושים את התושבים לגֵרים. מובן, שהשם בא מתוך מה שדבקו בישראל הגויים, שֶׁישבו כגֵרים בארץ־ישראל, בין היהודים. ואולם עוד ישעיהו השני (או השלישי) כבר מדבר הוא על גרים בימי גלות־בבל או מיד לאחריה, בתחילת שיבת־ציון (ישעיה, נ"ו, א'—ה'). וכבר היו גרים במצרים בימי מלכי־פרס, כמו שמעידים הפפירוסים מעיר יֵב־אֶלֶפַאנטינה (עיין „היסטוריה ישראלית", חלק א', עמ' 181). יוסף בן מתתיהו אומר: „הרבה מהם (מן היוונים) עברו אל חוקינו; אחדים מהם נשארו, ואחרים, שלא היה בהם כח־ההתמדה (καρτερία), פּשעו בהם" (נגד אפיון, ב', י'). ובמקום אחר: „ואף אצל ההמונים יש זה כבר קנאה גדולה לעבודת־האלהים שלנו; ואין עיר של יוונים או של ברברים, אי איזה מקום שיהיה, ואין עם אחד, שלא חדר לתוכם מנהג שביתת־השבת, כמו שאנו נוהגים אותו, ושאין נשמרים שם הצומות והדלקת־הנרות והרבה מחוקינו בדבר מאכלות אסורים" (שם, ב', ל"ט). ושכך היה הדבר עוד בתקופה, שאנו עומדים בה, נראה ממה שיוסף בן מתתיהו, כשהוא מספר על השוד של קרַאסוס בבית־המקדש (למעלה, § 36), מבאר את המון הזהב, שמצא שם קראַסוס, בְּמַה שהיו מנדבים זהב לבית־המקדש לא רק „יהודי כל העולם", אלא גם „יראי־ה'" שבאסיה ובאירופה" (קדמוניות, י"ד, ז', ב'). ועל זה מעידים בתרעומת מרובה גם סיניקה (אצל אבגוסטינוס הקדוש, De civitate Dei, IV, 11) וקאַסיוס דיון (XXXVII, 17). וכבר אומרת הסיבילה השלישית בחלקה הקדום, משנת 140 קודם ספה"נ, שהיהודים „יהיו לכל בני־התמותה מנהיגים אל [דרך]־החיים" (חזון הסיבילות, III, 195). ובזמן מאוחר מזה אנו רואים ב„מעשי־השליחים" ובאגרותיו של פויליוס גרים מתפללים עם היהודים בבתי־הכנסיות ושומעים את קריאת־התורה ואת הדרשות הנדרשות בבתי־הכנסיות היהודיים בסוריה, באסיה הקטנה, ועוד. והאֶוונגליון שם

בפי ישו את הדברים הללו: „אוי לכם, הסופרים והפרושים החנפים, כי סובבים אתם בים וביבשה כדי לגייר אדם אחד" (מתיא, כ"ג, ט"ו). וודאי היה כך גם בזמן שקדם לישו. רק בזמן מאוחר, כשנתרבו הגרים, „שלא היה בהם כח־ההתמדה", כבטויו של יוסף בן מתתיהו, ונעשו עבריינים בגֵרוּתם או „חזרו לסורם", כבטויו של התלמוד,—אז רק אז התחיל מתהווה גם יחס שלילי לגֵרים. על כל פנים, „קשים גרים לישראל כספחת" (יבמות, מ"ז ע"ב וק"ט ע"ב; קידושין, ע' ע"ב; נידה, י"ג ע"ב; כלה רבתי, פ"ד), הוא מאמר מאוחר של האמורא ר' חלבו, שחי בסוף המאה השלישית לספה"נ (עיין: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, III, 52—59; ישראל לוי, „איך התיחסו התלמוד והמדרש לגֵרות?" — הגורן, IX, 5—30).

מן הגרים הגמורים יש להבדיל את „יראי־ה'" (ביוונית φοβούμενοι או σεβόμενοι τὸν θεόν), שלא היו נימולים, אף לא היו נזהרים במאכלות אסורים ובמנהגים ישראליים שונים, אבל היו פורשים מעבודה זרה, מאמינים באֵל אחד ונוהגים על־פי מוסר היהדות, ועל־פי רוב אף היו שומרים שבת ופורשים מאכילת בשר־חזיר. הם נזכרו לא רק אצל יוסף בן מתתיהו ובאוונגליונים, אלא גם במכילתא (משפטים, י"ח, הוצאת מא"ש, צ"ה ע"ב, וההערות שם), באבות של ר' נתן (נ"ב, פי"ח, הוצאת שכטר, עמ' 40), ובמדרש רבה (במד"ר, פ"ח).

בימי מלכי־פרס באו היהודים בתור חילים למצרים ויסדו קהלה בעיר יֵב, לא רחוק מסְוֵנֵה־אסואן, ובנו בה מזבח; וודאי באו אז גם למדינות אחרות של מלכי־פרס. ארתחששתא השלישי אוכוס הושיב יהודים בהורקניה על־יד הים הכספי (היסטוריה ישראלית, I, 170—171, 181—182). מרובים היו אז היהודים בבבל ביחוד מימי גלות־בבל ואילך; ובערָב יָשבו עוד מתחילת בית שני. אלכסנדר מוקדון הוֹשיב יהודים באלכסנדריה של מצרים, ובלא ספק — גם במדינות אחרות. בימי מלחמותיהם של הדיאַדוכים והאֶפיגונים, ביחוד לאחר כבוש יהודה על־ידי תלמי הראשון סוֹטֶר (לאגוס), משנת 320 ואילך, נתפזרו היהודים על־ידי המלכים הכובשים וגם ברחו מאליהם מפני המהומות והמלחמות התכופות ביהודה — לארצות שונות, וביניהן גם לְאסיה הקטנה, ואפשר, הגיעו אז עד יוון. עוד אריסטו, ששהה באסיה הקטנה בשנות 348—345, פגע שם ביהודי, שהיה „יווני לא רק על־פי לשונו, אלא גם על־פי נשמתו" (נגד אפיון, א', כ"ב, בשם קלֵיאַרכוס, תלמידו של אריסטו). ריבוי היהודים במצרים והמהומות בארץ־ישראל, שגרמו לחליפי בית־צדוק בבית־חשמונאי, הביאו לידי־כך, שחוניו הרביעי (ולא חוניו השלישי, בן שמעון, כמו במלחמות, ז', י', ב', שהרי חוניו השלישי נהרג ע"י אנדרוניקוס בדפני של אנטיוכיה, חשמ"ב, ד', ל"ד), בנו של הכהן הגדול חוניו השלישי, שנדחה מכהונתו על־ידי ישוע־יאַזון בימי אנטיוכוס אֶפיפאנס, בנה לערך בשנת 160, בתבנית בית־המקדש שבירושלים, אבל קטן יותר

ובשינויים ידועים, בית־מקדש במצרים התחתונה בעיר ליאונטופוליס, במחוז „עיר־ההרס" (היליופוליס), כדי לקיים מה שכתוב בישעיהו (י"ט, י"ח—כ"א): לאַחַר פרישה זו של ישעיהו עד לאחר גזרות־אנטיוכוס קשה מאד (בתרגום השבעים כתוב: „עיר־הצדק" במקום „עיר־ההרס" שבמסורה). זהו „בית־חוניו", שנזכר במשנה (מנחות, פי"ג, מ"י) ובתלמוד (שם, ק"ט ע"ב; מגילה, י' ראש ע"א). וכבר ראינו בסעיף הקודם, שנתיישבו בקרבתו של מקדש זה יהודים הרבה, עד שכל המחוז נקרא „ארץ־חוניו" והיהודים שבארץ זו היו למפגע לחילו של מתרדת, עד שהשפיע עליהם אנטיפטר על־ידי מכתב מהורקנוס, שלא יתנגדו לחיל זה, שבא לסייע ליוליוס קיסר. הכהנים־הגדולים מבית־צדוק פסקו, איפוא, מלהיות פרֵיטֶנדנטים על הכהונה הגדולה של בית־חשמונאי והכירו במרכז הירושלמי בתור מרכז כל האומה כולה.

יהודים לרוב נמצאו בזמן קדום מאד בקו'ריני ובאַפריקה הצפונית בכלל, שהגיעו לשם ממצרים. וממצרים ויוון הגיעו גם לאיטליה; וכבר ראינו את יהודי־רומי נעשים קהלה חשובה לאחר כבוש־פומפיוס ופדיון השבויים (או שחרורם), שהביא פומפיוס מיהודה. והיהודים הגיעו בתקופה, שאנו עומדים בה, גם עד גַליה וגרמניה. אפילו לחוף הצפוני של הים־השחור באו זמן מועט אחר תקופתנו, ואפשר — עוד בתקופת־החשמונאים: כבר נמצאה כתובת יהודית־יוונית משנת 81 לספה"נ בעיר פאַנטיקַפּיאון -- קֶרְטְשׁ של עכשיו — על־יד הבוספורוס הקִימרי. הסיבילה היהודית היותר קדומה אומרת עוד לערך בשנת 140 קודם ספה"נ: „כָּל אֶרֶץ וְיָם מִמֵּךְ (מיהודה) יִמָּלֵאוּ" (חזון־הסיבילות, III, 271). ולערך בשנת 85 קודם ספה"נ אומר אסטרַבון, שהיהודים „כבר נתפשטו בכל עיר. ולא קל למצוא מקום בעולם, שלא הכנים את השבט הלז ולא נכבש על־ידו" (מובא בקדמוניות, י"ה, ז', ב'). גם יוסף בן מתתיהו בשם עצמו מעיד, שאין בעולם (בַּנּוֹשֶׁבֶת, עיין בן־סירא, מ"ג, ד' — ἐπὶ τῆς οἰκουμένης) עם, שאין בו חלק מאִתּנו" (מלחמות, ב', ט"ז, ד'; ועיין שם, ז', ג', ג'). ביתר פרטות מתוארת התפשטות־היהודים במכתבו של אגריפס הראשון, שמוסר פילון בשמו: „ירושלים היא לא רק העיר־הראשה (המטרופולין) של יהודה בלבד, אלא של רוב הארצות (שבעולם), מפני הקולוניות, ששלחה בשעות־הכושר אל הארצות הסמוכות: מצרים, פיניקיה, סוריה, בקעת־הלבנון (קֵילִיסוריה), ואל הרחוקות יותר: פאַמפו'ליה וקיליקיה, אל רוב חלקי־אסיה עד ביתו'ניה ואל הפנות הרחוקות ביותר של הפונטוס; וכמו־כן אל אירופה, תֶסאַליה, בֵּיאוטיה, מוקדון, אֵיטוליה, אַטיקה, אַרגוס וקורינתוס, ואל רוב חלקי הפֵּילוֹפוֹנֶסוס וּמִבְחָרָם. ולא רק היבשה מלאה יושבים יהודיים, אלא אף האיים היותר חשובים: אֶבְבֵּיאָה, קפריסין, כפתור (קריטה). ואיני מדבר על הערים שמעבר לנהר־פרת. כי לכולן (חוץ מחלק קטן) — לבבל ולהפֶּחָוות, שכוללות את

הארץ הפוריה המשתרעת מסביב, יש תושבים יהודיים" (המלאכות אל קאיוס, § 36) [1].

מספרם של כל היהודים המפוזרים הללו כולם הגיע עד 3,000,000 נפש, ובסך־הכולל שלהם (אבל לא שום קבוץ קבוץ לבדו) היו מרובים מיהודי ארץ־ישראל גופה. יהודי־בבל בלבד הגיעו עד 1,000,000 ויותר (קדמוניות, י"א, ה', ב'). וגם במצרים יָשב 1,000,000 של יהודים (פילון „נגד פלאַקוס", § 6). בכמה מדינות גדולות וקטנות היו היהודים המעמד הבינוני (הבורז'ואַזיה) של המדינה: הסוחרים, בעלי־המלאכה והפקידים הבינונים. ומפני שלמרות קשורם הדתי־הלאומי המהודק במולדתם הלאומית ובמרכזם הדתי היו נאמנים למלכות ולשלטון (הרי לא תבעו שלטון לעצמם בארצות־מגוריהם, ועל־כן לא היו נוטים למרידות ומהפכות), היו המלכים והשלטונות העירוניים מוקירים אותם ומחוננים אותם בשווי־זכויות (ἰσονομία). ולא עוד, אלא שהיו להם קהילות במקומות־מושבותיהם; ובהרבה ארצות (במצרים, בערי סוריה ואסיה הקטנה, שיָסד סיליקוס ניקאַטור, בערי החוף היוני, בקוֹריני, ועוד) היו להם זכויות של אזרחים גמורים והם יָשבו בסוד־המועצה של הערים והיו נשפטים בינם לבין עצמם בדיני־ישראל, באופן שהממשלה היתה מכרת לא רק בדתם, אלא גם בלאומיותם. ובתי־כנסיות היו להם, שהיו מתאספים בהם בשבתות וקוראים בתורה (על־פי רוב — בתוספת תרגום יווני או ארמי או בתרגום יווני בלבד), והחכמים והדרשנים היו דורשים לפניהם מעין פרשת־השבוע או סתם דרשה בלשון־המדינה. על זה מעידים „מעשי־השליחים" דרך אגב, כמסיחים לפי תומם: „כי מדורות־עולמים יש למשה דורשים בכל עיר ועיר בהקָראו בכל שבת ושבת בבתי־הכנֵסיות" (מעשי־השליחים, ט"ו, כ"א). וליהודים בתפוצות־הגולה מוכרחים היו לתרגם את התורה ללשון הגויים, שהם יושבים בקרבם, או גם לקרוא אותה לפניהם בלשון זו וגם לדרוש לפניהם יוונית או ארמית, מפני שהיו מדברים לועזית ונקראים בשמות זרים ורגילים במנהגים זרים, וזולת הדת היו נבדלים מן ה„עיקריים" באופן חיצוני אך מעט (הכל כמו בזמננו!). לקהלות־הגולה הללו היו גם מועצות מפקחות על עניני־העדה. הדעה, שבראש הקהלה הגדולה של אלכסנדריה עמד גם נשיא, שנקרא בשם „אַלַבארכוס", מוטעית היא: ה„עַרַבאַרכוס" הוא רק ממונה על המכס של הסחורות המובאות והמוצאות דרך המים, שלפעמים היה יהודי; ומובן, שהיה עשיר ומכובד בקהילה, אבל לא יותר. בראשם של יהודי אלכסנדריה עמד גם־כן „נשיא־העם" (ἐθνάρχης), כמו ביהודה, והיה מנהיג את העם ביחד עם „ראשים" (ἄρχοντες), שהיו

---

[1] בפרטות על תפוצות היהודים ועל מצבם המדיני, הכלכלי והרוחני בגולה עיין: Schürer, Geschichte, III⁴. 1—188; וביחוד בספר הגדול בכמות ואיכות של J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, I--II, Paris 1914. ועיין: Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, London, 1920, I, 137—168.

השופטים של העדה והיו משגיחים על מִלוי־החוקים ותשלום־המסים, ועוד. בראש הקהלה עמד גם „ראש בית־הכנסת" (ἀρχισυνάγωγος) או „ראש־הזקנים" (γερουσιάρχης). וכך היתה להם, ליהודי־הגולה, כעין „אבטונומיה־רוחנית" (Schürer, III[4], 76—79, 132—134). יהודי־הגולה היו שומרים את השבת והוגגים את המועדים ואת ראשי־החדשים (שהיו אז עדיין חגים גמורים), וברובם היו נזהרים ממאכלות אסורים והיו נימולים אף בין הערלים. ואולם הם לא היו מסתפקים אך בקשר דתי זה של קיום־המצוות. הם היו קשורים בקשר אמיץ גם בירושלים ובבית־המקדש — במרכז הדתי והלאומי של האומה כולה: את יהודה חשבו לארץ־מולדתם הראשונה וארץ־מגוריהם היתה בעיניהם מולדתם השניה, שהיו נאמנים גם לה, כאמור. אפילו יהודי־מצרים, שהיה להם „בית־חוניו", היו עולים לרגל לירושלים, והיהודים בשאר ארצות לא כל שכן? — ועליה זו היתה מאחדת את כל חלקי־האומה. חוץ מזה היו יהודי כל העולם כולו שוקלים את מחצית־שקליהם (שני דרכמונים) לבית־האלהים בירושלים. פילון (שדרך אגב, מרבה הוא לשבח את בית־המקדש בירושלים ואת בית־חוניו אף אינו מזכיר!) מספר לנו, ש„כמעט בכל עיר ועיר יש קופה בשביל כסף־הקדשים, שהנדבות נִתָּנות לתוכה. ולעתים מזומנות נמסר משלוח־הכסף לאנשים מצוינים ביחוס־המשפחה שלהם" („על המלכות", II, § 3). בנציבין ונהרדעא היו אוצרות מרכזיים לשם גבית הכספים הללו מיהודי־בבל, והכספים היו מרובים כל־כך, עד שהרבה אלפים מישראל היו מלַוים את אוצר־הקודש בדרכו לירושלים, מיראה מפני השוד של הפרתיים (קדמוניות, י"ח, ט', א'; ועיין: פילון, המלאכות אל קאיוס, § 31). עוד לערך בשנת 70 קודם ספה"נ גזל המלך מתרדת מפונטוס באי קוס 800 ככר, שצברו יהודי יוניה וכריה בשביל בית־המקדש (קדמוניות, י"ד, ז', ב', בשמו של אסטרבון). והנציב הרומי של אסיה הקטנה, פומפוניוס פלאקוס, החרים 100 ליטרה זהב (סכום עצום!) מכסף־הקדשים, שנאצרו בשביל בית־המקדש באספמיה (אפמיאה), לודקיה, פֶרגאמון ואדראמוטיון, וכשנאשם בגזלה זו הֵגֵן עליו ציצֶרון בדרשתו המפורסמת „בעד פלאַקוס" בשנת 59. והמשנה מזכרת את השקלים „לשום בבל ולשום מדי ולשום הארצות־הרחוקות" (שקלים, פ"ג, מ"ד; תוספתא, שם, ב', ג'-ד'). מ„שקלים" אלה כולם נצטבר האוצר הגדול שבירושלים („תרומת־הלשכה"): במקום מחצית־השקל היו היהודים העשירים נותנים „דרכונות של זהב" (תוספתא, שקלים, ב', ד'). מאוצר זה היו נוטלים לקרבנות־התמיד, למסדרי לחם־הפנים ומעשי־הקטורת, לשכר הנשים האורגות פרוכות, לקנית בגדי כהן־גדול, פרה אדומה ושעיר משתלח, לשכר מגיהי־ספרים ולשכר בית־הדין הגדול, ומשיירי־הלשכה היו נוטלים לבצרון חומות־ירושלים, לחזוק המגדלים בתוכה, לתקון הצנורות־של־מים ולכל צרכי־העיר. ועדיין היה נשאר עודף גדול, שלפי חשבונו של א. שווארץ

(Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem, MGWJ, 1919, S. 234), היה עולה בכל שנה ושנה לסך 23 ככר כסף. ומעודף שנתי זה נצטבר אוצר גדול, שגֵרה את תאות־הבצע של חמסנים כ ה י ל י ו ד ו ר ו ס ו ק ר א ס ו ס להתנפל על בית־המקדש ולבוז את אוצרותיו.

והקשר שבין ארץ־ישראל ובין יהודי חוץ־לארץ היה אמיץ. פעם אחת הצילו שרי־הצבא היהודיים שבמצרים את מלכות־ינאי מידי ק ל י ו פַּ ט ר ה מלכת־מצרים (למעלה, § 24); ודי היה במכתב מהורקנוס, הכהן־הגדול שבירושלים, כדי שהיהודים השוכנים על־יד פלוסיון וב„ארץ־חוניו" יעברו על אמונתם למלכם ויתנו להיל־האויב לעבור למצרים (§ 37). — ולעומת זה חשבו את עצמם מלכי־יהודה ונשיאיה כאפיטרופסים ליהודי־הגולה ודאגו לזכויותיהם המדיניות, הדתיות והלאומיות של יהודי חוץ־לארץ. ה ו ר ק נ ו ס ה ש ׁנ י שלח מלאכות יהודית לרומי, ובידה מגן של זהב, 50,000 זהובים (χρυσοί) משקלו, ובקש לחדש את הברית בין רומי ובין יהודה — ובקשתו ניתנה לו. ועל־ידי משלחת אחרת השיג מ י ו ל י ו ס ק י ס ר, ואחר־כך — גם מ ד ו לַ בֶּ לָ ה (Dolabella), בעלי־בריתו של מַ א ר ק ו ס אַ נ ט ו נ י ו ס, גם פקודות חשובות, שתכליתן לתת ה נ ח ו ת ל י ה ו ד י ם ש ב ת פ ו צ ו ת ־ ה ג ו ל ה הן במה שנוגע לזכויותיהם הדתיות־הלאומיות והן במה שנוגע לזכויותיהם האזרחיות־המדיניות (באו כולן יחד בקדמוניות, י"ד, י'). מהן אנו רואים, שהיהודים ב פ אַ ר ו ס הורשו להתאסף בבתי־תפלותיהם למרות מה שנאסרו כל מיני אסיפות לשאר התושבים; שהיהודים ב אֶ פֶ ס ו ס ו ב דֵ י ל ו ס, ועוד, נ ש ת ח ר ר ו מ ע ב ו ד ת ־ ה צ ב א מפני שאי־אפשר היה להם ל ח ל ל א ת ה ש ב ת ו ל ה ת ג א ל ב מ א כ ל ו ת א ס ו ר י ם (שם, י"ד, י', י"ב—י"ד, ט"ז, י"ח—י"ט); שהיהודים באֶפֶסוס, בלודקיה, במילֶט ובהאַליקארנאַסוס הורשו להסתלק מכל דבר, שמכריח לחלל את השבת ואת שאר מנהגי־הדת (שם, שם, כ'—כ"א, כ"ג וכ"ה), ובעיר סאַרדֶס לא רק התירו להם לעבוד את אלהיהם באין מפריע, אלא גם נתנו להם מגרש לבנות־עליו בתי־כנסיות (שם, שם, כ"ד). ופקודה יצאה לאחר זמן שלא להזמין יהודים לדין בשבת (שם, ט"ז, ו', ב' וד'). ועוד בימי־הורקנוס קבלו את הזכות המיוחדת להשפט ב ב י ת ־ ד י נ ם ה מ י ו ח ד על־פי חוקי־תורתם (שם, י"ד, י', י"ז). ב ר ו מ י היו מחלקים לעניי־העיר אחת בחודש כסף או להם ושֶמן; ויצאה פקודה, שאם הלוקה זו חָלה בשבת, יתנו ליהודים את חלקם למחר, ביום הראשון; ובמקום השמן של נכרים, שהיה אסור ליהודים (ב„גזירת שמונה־עשר דבר", בימי המרידה הגדולה ברומיים, גזרו „על פתם ועל יינם ועל ש מ נ ם", אבל, כנראה, נזהרו היהודים בשמן זה עוד קודם לכן) היו נותנים להם כסף (פ י ל ו ן, המלאכות אל קאַיוס, § 23). רוב הפקודות הללו (עיין עליהן: Juster, I, 135—158) יָצאו בערים השונות והרחוקות, וגם ברומי גופה, על־פי השפעתו של י ו ל י ו ס ק י ס ר (47—44), ובעקבותיו הלכו ד ו לַ בֶּ ל ה (44—43) ו י ו נ י ו ס ב ר ו ט ו ס (42).

ולפיכך, כשנרצח יוליוס קיסר (44), לא היתה אומה, שהרבתה לבכות את מותו, כהיהודים (Suetonius, Caesar, 84).

---

§ 39. גדולתו של אנטיפטר וראשיתם של הורדוס ופצאל בניו (47–40).

יוליוס קיסר, שהרבה להֵיטיב ליהודים מדעת, מתוך צורך מדיני, גם הֵ־ע להם הרבה שלא מדעתו: הוא גִדֵל את אנטיפטר. בשנת 47, כשֶמִנָה את הורקנוס ל„נשיא־העם", מִנה את אנטיפאטר למשגיח (ἐπίτροπος) על יהודה וחונן אותו בזכות־האזרח הרומית. זהו הגרעין, שממנו צמחה אחר־כך מלכות בית־הורדוס.

כי אף קודם־לכן היה הורקנוס הרפה והתמים נשיא־העם אך למראית־עין; באמת היו כל הכח וכל השלטון בפועל בידי אנטיפאטר הערום ורב־הפעלים. עכשיו נעשה המסכסך האדומי שליט גם על־פי משרתו. את שני בניו, פְּצָאֵל (כך הוא השם Φασάηλος בעברית, שכך נמצא על־גבי מצבות ערביות — Schürer, I[4], 739 — מן „פצה־אל", השווה: „הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה", תהלים, קמ"ד, י', ולא „פזאל", כנהוג בתוכנו) והורדוס, מִנה לאסטרטיגים (מפַקדים או מצביאים): את פצאל — לאסטרטיגוס של ירושלים ואת הורדוס, שהיה אז בן כ"ה שנים (המספר ט"ו שנים שבקדמוניות, י"ד, ט', ב', הוא פחות מן האפשר בהתמנות כזו, ואף אינו מתאים לשנות־חייו של הורדוס, שמֵת כבן 70 שנה בשנת 4 קודם ספה"נ, ובכן היה בשנת 47 כבן 25 שנה) — לאסטרטיגוס של הגליל. וכך מסר בידי בניו את המקומות היותר חשובים והיותר מכריעים שבארץ־ישראל...

והורדוס — זה שהיה עתיד לגזול את כסא בית־חשמונאי — הראה מיד מה טיבו. לאחר שבעלי־בריתם של אריסטובלוס ובניו, שלא נכנעו לפני רומי, לא הצליחו במלחמות הגלויות ברומיים, נתקבצו אוהבי־החירות מסביב לאדם אחד נלבב בשם חזקיה הגלילי, שיָסד כעין דינאַסטיה של מגיני־החירות. יהודה, בנו של חזקיה הגלילי, יסד ביחד עם צדוק הפרושי, זמן מועט אחר מיתתו של הורדוס, את כַּת־הקנאים; יעקב ושמעון, בניו של יהודה הגלילי, עמדו בראש המורדים ברומי בימי המשגיח המומר טִיבֶריוס אלכסנדר, שצלב את שניהם כפילאַטוס את ישו; מנחם, בנו השלישי של יהודה הגלילי, היה אחד מראשי המרידה הגדולה בשנת 66; אחד מצאצאיו של יהודה הגלילי ומקרוביו של מנחם זה היה אלעזר, גבור־מְצָדָה, שהחזיק מעמד עד האפשרות האחרונה, עד שנת 73, שלש שנים לאחר שחרבה ירושלים ונשרף בית־המקדש ופסקה התקוה האחרונה לנצחון ולחירות, — והוא אִבד את עצמו לדעת ביחד עם המתבצרים במצדה. כל הגבורים הלאומיים הללו היו בניו ובני־בניו של חזקיה הגלילי, שיוסף בן מתתיהו, שבכל הנוגע לדברי־ימיו של הורדוס הוא הולך על־פי רוב כסומא בארובה אחר ה„היסטוגראַף החצרוני" של הורדוס, ניקולויס הדמשקי, קורא

לו, לחזקיה זה, בשם „שודד' ולסיעתו, חבורה של גבורים אמיצים ולוחמי־חירות נפלאים — בשם „להקת־שודדים'. באמת הם הם כת־הקנאים קודם שנתארגנה בתור כַּת. הם נשתלשלו מן „החסידים' של התקופה שקודם החשמונאים, שבימי יונתן בן מתתיהו, לאחר שהושגה החירות הדתית, נעשה החלק הפאַסיבי שבהם איסיים והחלק האקטיבי שבהם קנאים, בעוד שהחלק המהַלך באמצע שבהם נעשה כת־הפרושים. סיעתו של חזקיה הגלילי הם ה„חסידים', שהדת עצמה נעשתה להם מדיניות. „הבועל ארמית קנאים פוגעים בו' (משנה, סנהדרין, פ״ט, מ״ו)—בימי־החשמונאים נשנתה משנה זו, שהרי „בית־דינו של חשמונאי גזר על הבא על הנכרית' (סנהדרין, פ״ב ע״א). עד כבוש פומפיוס הלכו „קנאים' אלה שלובי־זרוע עם טובי־החשמונאים; מהורקנוס השני ואילך נפרדו מהם (י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 206, 207—208). כמו שנראה להלן, היו רובם ככולם צעירים, ועל־כן נלהבים ביותר, — נלבבים וחמומי־מוח, שמסרו נפשם על החירות בלא שהיו להם אמצעים צבאיים מספיקים והסתדרות צבאית מתאמת. ולפיכך כ„שודדים' היו בעיני־הרומיים, דוגמת ה„קומיטאַג'ים' במוקדון בעיני הטורקים, ה„גֶריליאַס' הספרדים בעיני נפוליון או ה„בוקסרים' וה„הונהוזים' הסיניים בעיני האירופיים. ועל „שודדים' אלה התנפל הורדוס הצעיר והרג הרבה מהם ביחד עם חזקיה ראשם בלא דין ובלא משפט, כדי להגות מִמסלתו את שונאי־הרומיים ומגיני־בית־חשמונאי האחרונים. הריגה בהמון זו, נגד חוקי־התורה, בלא משפט־הסנהדריה ובלא נטילת־רשות מהורקנוס הכהן הגדול וראש־האומה, הרגיזה בירושלים את כל הלבבות. נראה היה בעליל, שאנטיפטר ובניו מתנשאים למלוך במקומו של הורקנוס. ודבר זה הגידו טובי־האומה להורקנוס בפניו ודרשו ממנו, שיתבע לדין את הורדוס הרוצח. נוסף לזה, „היו אמותיהם של הנרצחים על־ידי הורדוס (ומכאן נראה, שצעירים היו) מעוררות יום־יום את כעסו (של הורקנוס), כי הן היו מזכירות יום־יום בבית־המקדש למלך (להורקנוס — נשיא הריהו כמלך) ולעם, שהם חייבים לתבוע את הורדוס לדינה של הסנהדריה' (קדמוניות, י״ד, ט', ד'). מובן מאליו, שאילו היו חזקיה וסיעתו שודדים פשוטים, היה העם שמח לבעורם מן הגליל, גדולי־האומה לא היו דורשים לשפוט את הורדוס והאִמות לא היו קובלות עליו בבית־המקדש [1]). — סוף־סוף הסכים הורקנוס לתבוע את הורדוס לדין. הורדוס

[1]) לכל השקפה זו על חזקיה וגדודו ועל היחס שבינו ובין יהודה בן חזקיה הגלילי מתנגדים החוקרים האמריקניים Foakes Jackson & Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, London 1920, I, 289, 421—425. לדעתם, קמו הקנאים ממש רק בשנת 66 לספה״נ, ויהודה הגלילי היה רק מיסד את ה„פילוסופיה הרביעית", ובין יהודה זה ובין יהודה בן חזקיה אין ולא כלום, כמו שדבר אין לחזקיה ה„ארכיליסטוס" עצמו ולהקנאים מימי־המרידה ואף לא לתלמידי יהודה הגלילי וצדוק הפרושי. אבל עיין דבריו הזהירים של A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian, Stuttgart 1906, 2. Aufl., SS. 199—200, Anm.

הצעיר חשב את עצמו חזק מהורקנוס — ולא רצה להשָמע לו. אך אנטיפטר אביו דבר על לבו, שיבוא לדינה של הסנהדריה: עדיין לא הגיעה השעה להראות לַכֹּל, שאין להורקנוס יפוי־כח; אלא שהורדוס צריך לבוא בלוית שומרים לראשו, אף אם לא בחיל כבד, כדי שלא יֵרָאה הדבר, כאילו כבר התפרץ מלפני הורקנוס. הורדוס שמע לעצתו של אביו — וביחד עם זה דאג אנטיפטר לכך, שיכתוב נציב־סוריה, סֶכְּסְטוּס קיסר (Sextus Caesar), להורקנוס ויזהירהו, שלא יָעֵז לדון את הורדוס למיתה: הרי הורדוס היה כל משענם ומבטחם של הרומיים בארץ־ישראל... הורדוס בא לבוש־ארגמן וגדוד של שומרים לראשו ועמד בחוצפה רבה לפני חברי־הסנהדריה, כאילו לא נידון, אלא דיין־מושל היה הפעם. חברי־הסנהדריה נבהלו — וכבשו פניהם בקרקע, כמו בפני ינאי המלך... אבל אף הפעם נמצא „פרושי", שלא נבהל ולא חת. שמו של פרושי זה אצל יוסף בן מתתיהו הוא Σαμαίας (קדמוניות, י"ד, שם, שם). שם זה יכול להיות בעברית גם שמעיה וגם שמאי. ואולם הוא נזכר ב„קדמוניות" עוד שתי פעמים (ט"ו, א', א', ושם, י', ד'), — ובשני המקומות הללו נזכר Σαμαίας זה ביחד עם Πολλίων. במקום הראשון מסופר, שה„פרושי פוליון וסַמַיאס תלמידו" (Πολλίων ὁ Φαρισαῖος καί Σαμαίας ὁ τούτου μαθητής) יעצו לעם לפתוח לפני הורדוס את שער־העיר, ועל־כן נשא להם הורדוס פנים וגם חלק להם כבוד; ובמקום השני הוא אומר, ש„אלה שעם פוליון הפרושי וסַמַיאס" (οἱ περὶ Πολλίωνα τὸν Φαρισαῖον καὶ Σαμαίαν) לא נשבעו להורדוס ולא נתיסרו על זה „בזכותו של פוליון". שני שמות אלה יכולים להיות או שמעיה ואבטליון או הלל ושמאי. מפני הדמיון הגדול יותר של Πολλίων ל„אבטליון" נוטים רוב החוקרים לחשוב, שהכוונה כאן לשמעיה ואבטליון ולא להלל ושמאי. ורק ר' יצחק הלוי, בעל „דורות הראשונים" (חלק א', כרך ג', פראַנקפורט ענ"מ תרס"ו, עמ' 40—53), עומד בכל תוקף על ההחלטה, שהכוונה להלל ושמאי. והפעם צדק בהחלטתו. קודם כל, גם „אבטליון" אינו דומה כל־כך ל„פוליון"; וחוץ מזה העתק השם העברי „הלל" באותיות יווניות קשה הוא ויכול היה בקלות להשתנות ל„פוליון" (ראוי לשים לב לשתי האותיות λλ בשם Πολλίων ולשתי האותיות „לל" בשם „הלל"). ולעומת זה יש שש ראיות בעד „הלל ושמאי": א) אצל יוסף בן מתתיהו נזכר „פוליון" תמיד קודם ל„סַמיאס", ואילו היתה הכוונה לשמעיה ואבטליון, היה „סַמיאַס" בא קודם „פוליון", כמו בתלמוד בכל מקום; ב) „סמיאס" נקרא אצלו „תלמידו" של „פוליון"; אמנם, אף שמאי לא היה תלמידו של הלל; אבל, סוף־סוף, הלל גדול הוא משמאי ונזכר בתלמוד קודם לו, ועל־כן יכול היה יוסף לטעות ולחשוב את שמאי לתלמידו של זה; לא כן בנוגע לשמעיה, שהוא קודם לאבטליון בתלמוד ואין אבטליון גדול ממנו; ג) כל תכונתו הקפדנית והאמתית של שמאי עושָׂה אותו מוכשר משמעיה לדבר את הדברים שלמטה לפני חברי־הסנהדריה; ד) „אלה שעם פוליון הפרושי ועם סמיאס"

ניצלו מהורדוס „בזכותו של פוליון", — ובכן היה פוליון גדול משמאי; ובאמת היה הלל גדול משמאי בהשפעתו; ה) המלים „אלה שעם פוליון הפרושי ועם סמיאס" מורות, לדעתי, על „בית־הלל" ו„בית־שמאי", בעוד שלא שמענו כלום על „בית־אבטליון" ו„בית־שמעיה"; ו') – וזה העיקר – ראיה היסטורית־פילוסופית: הלל ושמאי הן האישיות היותר חשובות של אותו זמן: המשנה והתלמוד כולו, ביחד עם המדרשים, מדברים עליהם פעמים אין מספר; הם יסדו שני בתי־מדרש; יש לנו מהם דינים ומאמרים הרבה לערך. כל אלה מוכיחים, שהיו הלל ושמאי אנשים יוצאים מן הכלל, שהכו גַלים גדולים בקורות־האומה. ויותר טבעי הוא הדבר, שישתמר זכרם בספרו של יוסף בן מתתיהו משלא ישתמר זכרם של רַבי־פעלים באומה שכמותם ויִזָכרו אנשים כשמעיה ואבטליון, שזולת פתגמיהם בפרקי־אבות (פ"א, משניות ט'–י') וידיעות קלושות מהם עוד במקומות מועטים (משנה, חגיגה, פ"ב, מ"ב; עדויות, פ"א, מ"ג ופ"ה, מ"ו; יומא, ע"א ע"ב; סנהדרין, צ"ו ע"ב; פסחים, ע' ע"ב; ביצה, כ"ה ע"א; יבמות, ס"ז ע"א) אין גם בתלמוד עליהם כלום. ואם בתלמוד לא נשתמר עליהם ומהם אלא מעט מן המעט — האיך יזכור אותם יוסף בן מתתיהו? — הלל ושמאי, שתופסים מקום גדול כל־כך בתולדות־היהדות, אי־אפשר שיוסף בן מתתיהו יעבור עליהם בשתיקה גמורה. אילו לא נזכרו אנשים כהלל ושמאי על־ידי יוסף, היה דבר זה צריך להתמיה הרבה. מה שהוזכרו הוא טבעי ומוּמְתָּן.

ובכן, כשֶשָתקו כל חברי־הסנהדריה מיראה מפני הורדוס עמד שמאי על רגליו ואמר בקירוב: „חברַי, השופטים, ואתה, המלך! ודאי, לא אני ולא אַתם לא ראינו מימינו, שנידון יבוא לבית־דין בצורה כזו. כל מי שהוזמן לדין לכאן בזמן מן הזמנים בתור נידון, היה בא לכאן מלא מבוכה וחרדה ומראהו כמראה אדם, שרוצה לעורר את רחמינו על עצמו: היה בא פְּרוּע־שֵׂער ומעוטף־שחורים. ואולם הורדוס חביבנו, שנאשם ברציחת־המונים והוזמן לכאן כפושע גדול, לבש ארגמן, סלסל בשערו כְּלִכְבוֹד־חג ובא אלינו בלוית חיילות — כדי להרוג את כולנו אם נחייב אותו בדין והוא יִנָצל לאחר עינוי־הדין. אבל לא אאשים את הורדוס, שהוא דואג יותר להצלת עצמו מִלְשמירת־המשפט: הרי אתם בעצמכם, וגם המלך בכלל, הרשיתם לו, שינהג כך. ואולם דעו לכם, שה' האלהים הוא תקיף ויבוא יום והלז, שאתם רוצים לזַכותו בדין כדי לעשות נחת־רוח להורקנוס, יענוש קשה אתכם ואת המלך יחד!" (קדמוניות, י"ד, ט', ד').

הקנאה האלהית של הנביאים לכבוד הצדק והמשפט דברה הפעם מתוך גרונו של שמאי הקפדן, ועל־כן זכה הפעם גם לרוח־הקודש של הנביאים — לחזות עתידות.

דבריו של שמאי פעלו את פעולתם וחברי־הסנהדריה כבר היו מוכנים להוציא על הורדוס משפט־מות. אז נבהל הורקנוס רך־הלב מפני מכתבו של סֶכּסטוס קיסר והחליט להלין את הדין עד למחר (מה שאסור על־פי דיני־ישראל, שאמנם, למרות כל כרבוריו של ר' י"א ה ל ו י, ב„דורות הראשונים",

ח"א, כרך, ג', עמ' 623—630, יש להחליט, שעדיין לא נקבעו אז בצורה, שהם לפנינו במשנת־סנהדרין); ולהורדוס יעץ לברוח מן העיר. באותה שעה נחתך גזר־דינה של כל פליטת בית־חשמונאי — והורקנוס אף עמה.

הורדוס ב־ח אל סֶכּסטוס קיסר ל ד מ ש ק. בגלוי הודיע משם, שלא יבוא לבית־דין אם תתבעהו הסנהדריה לדין שנית. לאחר שאנטיפטר הרבה לשלוח כסף לרומיים בידיעתו ושלא בידיעתו של הורקנוס ולנצל את יהודה (קדמוניות, י"ד, ט', ג'), שִׁחֵד הורדוס את הנציב הרומי בסכום הגון, שבא לו משוד בני־הגליל, כדי שימַנהו הנציב לאסטרטיגוס של בקעת־הלבנון (קֶילִיסוריה, שם, שם, ט', ה'). אז עלה הורדוס על ירושלים בחיל כבד. תכליתו היתה, כפי הנראה, ליַסר את הברי־הסנהדריה על שנועזו לדונו בתור רוצח, להוריד את הורקנוס מכסאו ולשבת על מקומו בתור נשיא־העם, בידיעתו ובהסכמתו של סֶכּסטוס קיסר, ולהשאיר להורקנוס אך את הכהונה הגדולה בלבד. אנטיפטר הערום השיב גם הפעם, שעדיין לא הגיעה השעה: סוף־סוף חלוף־השלטונות היה תלוי ברומי ולא בדמשק. על־כן סר הורדוס מעל העיר לאחר שהראה, שבידו טובם של הורקנוס ושל הסנהדריה, וחזר אל הגליל (תחלת שנת 46).

ובאותה שנה נהרג סכסטוס קיסר, בעל־בריתו של יוליוס קיסר, על־ידי צֶ י צִ י ל י ו ס ב אַ ס ו ס, בעל־בריתו של פומפיוס. נגד באַסוס יָצא בעל־בריתו של יוליוס קיסר, אַ נ ט י ס ט י ו ס ו ו י ט ו ס, שצָר על באסוס באספמיה הסורית (בשנת 45). אז שלח אנטיפטר, כדי להראות את אֱמונו ליוליוס קיסר, לעזרתו גדוד שלם תחת פקודתם של בניו. אבל בינתים נהרג גם יוליוס קיסר (15 למאַרס, שנת 44). מא־קוס אנטוניוס, שכבר הוא ידוע לנו, החליט לנקום את נקמת־דמו. אז יָצאו ראשי־הקושרים, ב ר ו ט ו ס ו ק אַ ס י ו ס, לאסוף צבא כדי להלחם באַנטוניוס. ב ר ו ט ו ס הלך למוקדון ו ק א ס י ו ס הלך ל ס ו ר י ה — ומיד עברו אנטיפטר ובניו אל קאסיוס. זה היה „אֱמונם" ליוליוס קיסר מיטִיבָם ואיש־חסדם. אנטיפטר והורדוס רגילים היו להחליף את „בעלי־הברית" כהחליף אדם את הכתונת שעל בשרו.

קאסיוס אסף חיל לרוב. וחיל זה צריך היה לפרנס ולחיל זה צריך היה לשלם שכר (חיל־שכירים). ולפיכך היה קאַסיוס מוצץ־דמים כקראַסוס. הוא התפאר, ש„השאיר לעמים הכבושים רק את זוהר־השמש בלבד". לא לפלא הוא, איפוא, שתבע מארץ־ישראל הקטנה 700 ככר־כסף. סכום זה יהא עצום ביותר, אם נזכור את הסכומים המסוימים, שמסרו היהודים לרומיים ברצון או באונס מימי סקַבּ־וס ופומפיוס וקראַסוס וגביניוס ועד סֶכסטוס קיסר, שעוד זה לא כבר פִּטמוּ אותו בדמי יהודה והגליל אנטיפטר מצד אחד והורדוס מן הצד השני. אנטיפטר מהר למסור את גבית־המס לבניו ושם מס־כבד על עשירי־יהודה, ומביניהם הקים נוגש לעם עשיר אחד, ששמו מ א ל י כ ו ס או א ל י מ ל ך, שהיה פקיד חיל־המצב בירושלים וחברו של פיתולאוס, שהתמכר לאלכסנדר

בן אריסטובלוס, ובכן—אדם מָסור לחשמונאים ושונא הרומיים והאדומיים, שבתור מֵצר בצרת־עמו התקומם על חמס ושוד אלה בכל כחו; אך הודות להורקנוס, שהוסיף לקאסיוס 100 ככר משלו, לא נהרג אלימלך זה על־ידי קאסיוס. על אלימלך הפטריוט והעשיר הכביד אנטיפטר עכשיו, בשעת־הכושר, את ידו, דרש ממנו לנגוש את העם והאשים אותו בהכנות למרידה; ואלימלך התנקם באנטיפטר לאחר זמן מועט על נגישותיו ועל עלילותיו. הורדוס מהר לגבות את חלק־המסים, שנמסר לידו, בחוזק־יד, ועל־ידי כך קנה לו את ידידותו היתרה של קאסיוס: „הורדוס השכיל בתבונה", שעכשיו צריך למצוא חן בעיני התקיף החדש ו„לקנות את לבו על חשבונם של אחרים" (קדמוניות, י"ד, י"א, ב'). אותן הערים, שפרנסיהן לא היו אכזרים כאנטיפטר ובניו ולא יכלו לנגוש את יושביהן, סבלו הרבה: יושביהן של הערים החשובות גופנה, עמאוס (ניקופולים), לוד, ותמנה נמכרו לעבדים ומנהיגיהן הכשרים הושמו במאסר. העבדים האדומיים מצאו חן בעיני קאסיוס כמו שמצאו חן בעיני האדונים הרומיים שקדמו לו, ולהורדוס נמסר צבא רגלים ופרשים ואף הובטחה מלכות־יהודה לאחר המלחמה, שהתלקחה אז בין אנטוניוס ובין אוקטביינוס (קדמוניות, שם, י"א, ד').

הבטחה זו נודעה לאלימלך, שעכשיו קֵרב אותו הורקנוס יותר מאֵת אנטיפטר, שהיה עליו למשא בעריצותו; ואלימלך מהר להודיע דבר זה להורקנוס. צריך היה להפטר מאנטיפטר ובניו. במשתה אחד של הורקנוס מת אנטיפטר פתאום (סוף שנת 43). מֵת מיתה חטופה האיש, שהיה ה„מלאך הרע" של בית־החשמונאי מיום שמתה שלומציון המלכה ועד יומו האחרון. הורדוס ופצאל היו בטוחים, שאלימלך שם רעל במאכלו של אביהם. אלימלך נשבע, שהוא נקי מֵרֶצח, ואפשר, שבאמת אך במקרה מת אנטיפטר פתאום, מפלצות־הלב; אבל לא הורדוס הוא האיש, שיאמין למתנגד ישר. בהסכמתו של קאסיוס שכר מרצחי־ח־ש, שהרגו את אלימלך סמוך לעיר צוֹר. רציחה זו פעלה כל־כך על הורקנוס, שיָדע את כל אמונו של אלימלך לבית־החשמונאי, עד שנתאַלם לזמן־מה מרוב התרגשות. ואף־על־פי־כן לא עשה כלום כדי להפטר מהורדוס. וכשאסר עליו הורקנוס לבוא עם חיל־שכיריו לירושלים לימי חג־השבועות מפני שאסור להביא אליליים לעיר־הקודש בחג הקדוש, לא שָׂם הורדוס את לבו אליו כלל.

בשנת 42 עזב קאסיוס את סוריה — ואז חשבו רבים, שהגיעה שעת־הכושר להפטר מן האדומיים. אף נמצאו גואלי־הדם לאלימלך, שבקשו להנקם בהורדוס. אחיו של אלימלך אפילו כבש את מְצָדָה. ואולם, למרות מה שהורדוס חלה אז, התגבר פצאל אחיו על כל הקמים עליו. בשעת־כושר זו נסה גם אנטיגנוס, הבן האחרון של אריסטובלוס השני, להשיב אליו את המלוכה בעזרת קרובו (כנראה, גיסו), תלמי בן מֶנַיאוס, מושל כַלקיס (העיר הראשה של היטוריים בלבנון), שהתחבר אליו גם מאַריון, מושל־

צ ו ר. מאַריון התנפל על הגליל, ששם היה הורדוס אסטרטיגוס, וכבש כמה ערים. הורדוס מהר להלחם באנטיגנוס קודם שבא זה לגבול־יהודה, כלומר, קודם שמצא לו אנטיגנוס עוזרים ותומכים מן החיילות היהודיים, שהיו כרוכים אחר בית־חשמונאי; ומאחר שהיה לאנטיגנוס רק חיל קטן של זרים, שנתן לו תלמי מכלקים, ניצח אותו הורדוס. ולעומת זה לא היה בכחו לנצח את מאַריון הצורי והערים הגליליות נשארו בידו (מה שהעלים יוסף בן מתתיהו או, יותר נכון, נ י ק ו ל י ו ם ה ד מ ש ק י, שיוסף הלך אחריו כסומא, עיין: Schürer, I⁴, 351, Anm. 41). כשבא הורדוס אחר ה„נצחון" לירושלים, השב אותו הורקנוס לפודה ומציל מידי אנטיגנוס, כִּבֵּד אותו בזֵרי־נצחון וגם — הסכים, שיהא חתן ל מ ר י מ י הִפהפיה בת־בתו, בתם של א ל כ ס נ ד ר (השני) בן א ר י ס ט ו ב ל ו ס ה ש נ י ואלכסנדרה בת ה ו ר ק נ ו ס ה ש נ י. לזה הסכים הורקנוס למרות מה שכבר היתה אשה להורדוס ממשפחה שפלה, ד ו ר י ס שמה, שילדה לו את א נ ט י פ ט ר בנו. הורקנוס המטומטם לא ראה, שהורדוס מתחתן בבת־חשמונאי כדי להעשות יורש־כסאו...

בשנת 42 נצחו א נ ט ו נ י ו ס ו א ו ק ט א ב י י נ ו ס את ב ר ו ט ו ס וק א ס י ו ס על־יד פ י ל י פ י. אנטוניוס נעשה מושל־אסיה. והיהודים שונאי־האדומיים ראו אז שעת־כושר להפטר מהורדוס ואָחיו. הם שלחו מלאכות אל אנטוניוס ל ב י ת ו' נ י ה, שקִבלה לפניו על הורדוס ופצאל, שגזלו את כל השלטון מידיו של הורקנוס, המושל על־פי החוק (כבר הוכיח Th. Mommsen, Römische Geschichte, V⁹, 500, Anm. שאפילו אנטיפטר ה„משגיח" היה רק ראש־המיניסטרים של הורקנוס, שהרי כל הפקודות של הסינאַט ושל יוליוס קיסר ואנטוניוס הוצאו רק על שמו של הורקנוס), ועושים בארץ־ישראל כל מה שלבם חפץ. ואולם הורדוס שִׁחֵד את אנטוניוס בממון ומתנות — ויצא זכאי. שוב נתבַזבז על־ידו ממון־ישראל, שנאסף על־ידי לחץ ומעשי־אונס. הגליל הלך ונִדלדל כיהודה.

כשבא אנטוניוס לאחר זמן מועט ל א ֶ פ ֶ ס ו ס, שלח אליו הורקנוס מלאכות ובידה זֵר של זהב בבקשה לשחרר את כל היהודים, שכבש קאַסיוס לעבדים, ולהשיב לו את הערים, שכבש מאַריון, מושל־הצורים, בגליל. לזה הסכים אנטוניוס בחפץ־לב. הרי היתה לו שעת־הכושר להתנפל על קאַסיוס ולהאשימו במעשים רעים. היהודים נשתחררו והערים הגליליות שבו לישראל.

בסתיו, שנת 41, בא אנטוניוס ל א נ ט י ו כ י ה. חזרו וניסו היהודים להפטר מהורדוס ואָחיו. הם שלחו מלאכות של 100 איש לאנטיוכיה, וגם הורקנוס עצמו בא לשם (אמנם, ודאי לא כדי לסייע למלאכות בגלוי, אלא לתת כבוד לאנטוניוס ולתמוך בידי המלאכות בחשאי), וטובי־הדברנים שביהודים האשימו את האחים בכל מעשי־זדון. ואולם גם להורדוס קם מֵגֵן־בשכר בצורת הדברן והסופיסטן מ ֵ י ס א ל ה, „בא־כחם של הצעירים" (כלומר, של ה„מהדשים"־המתבוללים באותו זמן, שהיו בעד שעבוד־רומי והתרבות היוונית־

הרומית); וכשפנה אנטוניוס אל הורקנוס בשאלה, מה דעתו על הנהגת־האחים, נבהל הורקנוס רך־הלב, שבת־בתו כבר היתה ארוסה להורדוס, ודבר בשבחו של הורדוס. אנטוניוס זכר להורדוס את חסדי אנטיפטר אביו, שאנטוניוס ביקר בביתו כשהיה עדיין שר־צבא בסוריה תחת פקודתו של גבּיניוס (עיין למעלה, § 37), אסר את חברי־המלאכות (יושר רומי!) ומינה את הורדוס ואת פצאל אחיו לטֶטְרַארכים (מתחילה היה זה כנוי לנשיא החלק הרביעי של איזו ארץ, ואחר־כך — למושל סתם בלא כתר־מלכות) של כל יהודה. להורקנוס נשאר רק תואר־הכבוד „נשיא־העם". בפועל היה מעתה רק כהן־גדול בלבד, — מה שלא יכלו בני־אנטיפטר להיות מפני שלא היו לא רק מזרע־אהרן, אלא אפילו לא מבני־ישראל מעיקרם. היהודים ראו במינוי החדש של האדומיים עלבון והקנטה — ושלחו אל אנטוניוס לצוֹר מלאכות חדשה, גדולה מן הקודמת, במספר 1,000 איש; אבל אנטוניוס המשוחד ציווה לפקיד העליון של עיר צוֹר להרוג את כל אחד ואחד מחברי־המלאכות, שיפול לידו. המלאכים לא נבהלו אפילו מן המאסר, שנאסרו המלאכים הקודמים אחיהם, ומן המות הצפוי להם והרעישו את הערים הקרובות על המעשה, שעשה אנטוניוס למַנות למשרות גבוהות ביותר את שנואי־נפשה של האומה ולאסור ולהרוג מלאכי־גוי. אז ציווה אנטוניוס להרוג את כל המלאכים הנאסרים וגם הרבה מן המלאכים החדשים, שלא הספיקו להמלט. וודאי עשה אנטוניוס כך לא בחנם (קדמוניות, י"ד, י"ג, ב'). כבר התמכר אז לקליאופטרה מלכת־מצרים בכל גופו ובכל נפשו. וישיבתו בסוריה עלתה לכל מדינותיה של ארץ זו בדמים מרובים. הוא חַי אז חיי־תענוגות ובזבז על זה סכומים עצומים. ואת הסכומים הללו אסף על־ידי מסים כבדים מנשוא. ומסים כאלה הוטלו הפעם גם על ארץ־יהודה, שבימי יוליוס קיסר היתה הפשית ממס (עיין Mommsen, Römische Geschichte, V⁹, 501, Anm. 1; Appianus אצל Schürer, I⁴, 352).

§ 40. מתתיהו אנטיגנוס השני—המלך האחרון לבית-חשמונאי (40–37).

חיי־התענוגות של אנטוניוס בחיקה של קליאופטרה היפהפיה רופפו את כחה של רומי באסיה, שהיה נשען אז רק על החרב ועל הבצע. אז ראו הפרתיים שעת־כושר להתנפל על קדמת־אסיה. ובשנת 40 כבש פָּקוֹר (פקורוס, בנו של אוֹרוֹדֶס מלך־הפרתיים) וברְזַפַארְנֶס (או בַּזַפְרַאנֶס) האחשדרפן (הסאַטראַפּ) הפרתי את סוריה הצפונית. אז פנה אליהם אנטיגנוס בן אריסטובלוס, שתמך בו קרובו, לוֹסאַניאַס, בן תלמי (בן מֶנַיאוס), שמלך תחת אביו, בבקשה לסייע לו בכיבוש כסא־אביו. הפרתיים הסכימו לכך: צריכים היו, שישב על כסא־יהודה שונא־הרומיים ואוהב־הפרתיים. ואולם יוסף בן מתתיהו מספר בתמימות את הבדות, שבדה נקוליוס הדמשקי על החשמונאי האחרון: שהבטיח הוא (קדמוניות, י"ד, י"ג, ג') או לוֹסאניאַס (מלחמות, א', י"ג, א') לתת לבזפראַנס 1,000 ככר וגם — 500 נשים מנשי־

יהודה!... וב„קדמוניות" (שם, שם) מספר יוסף, שאנטיגנוס „לא קיים את הבטחתו". הסתירות בשמותיהם של המבטיחים והידיעה, שלא קיימו את הבטחתם, מוכיחות, שיש לנו כאן עסק עם בְּדוּת, שבאה לנַבֵּל את שמו של אנטיגנוס החשמונאי ולהצדיק את המעשה הנורא, שעשו לו הרומיים על־פי בקשתו של הורדוס[1]. — ועד כמה היה כל חשמונאי שונא־רומי חביב על העם — נראה גם מעובדה זו: כשאַך הגיע אנטיגנוס עם הפרתיים אל הר־הכרמל, מיד נמצאו יהודים הרבה, שהתנדבו לצאת בחילו. בדרך הכה אנטיגנוס את חיל הרומיים והאדומיים; וכך חדר בראשו של גדוד יהודי הגון אל תוך ירושלים, שבה עמדו מזוינים הורדוס ופצאל אחיו, והתחיל לצור על ארמון־החשמונאים, שבו יָשבו עכשיו לא הורקנוס בלבד, אלא גם האחים האדומיים. גם להורדוס נמצאו מגינים — ה„צעירים" המתבוללים הנזכרים; או, אפשר, ההגנה היתה יותר על הורקנוס, שאף הוא היה חשמונאי. ואולם העם היה על צדו של אנטיגנוס, אויב־רומי. העם התקומם על בעלי־בריתו של הורדוס והכה בהם מכה רבה, ולסוף שרף אותם על הבתים, שהתבצרו בהם. הורדוס התנקם בעם על זה והרג את כל הבא בידו. וכך מָלאו חוצות־ירושלים דם ופגרים.

ובינתים קרב מועד חג־השבועות. וכל העם הרב, העולה לרגל, היה בעד החשמונאים ולא בעד האדומיים. רבבות־אלפים מן העולים, מזוינים ובלתי־מזוינים, התקוממו על האחים האדומיים וכבשו את העיר ואת המקדש. פצאל שמר על חומת־העיר והורדוס התנפל על הפרבר שמחוץ לחומה (προάστιον), ובעזרתו של פצאל הדף אותם אל תוך העיר והמקדש ואל תוך הגדרות שבפנים חומת־העיר. אבל העיר והמקדש נשארו בידיהם של רבבות אלפי מתקוממים, שקשה היה לעמוד בפניהם. ולפיכך, כשבאו לירושלים, על־פי הצעתו של אנטיגנוס, שהסכימו לה הורדוס ופצאל מאונס, הפרתיים תחת פקודתו של שר־המשקים הפרתי, שגם שמו היה פקור, כדי לדכא את ההתקוממות, הוכרחו הורקנוס ופצאל ללכת עמו אל בַזפראַנס. יוסף בן מתתיהו מתאר, אמנם, דבר זה על פי ניקוליוס הדמשקי, כאילו ערמה היתה כאן מצד פקור והורדוס הבין ערמה זו והֵניא את פצאל מלכת, אלא שהלה לא שמע לקולו, וגם שירר (I^4, 353) הלך בדבר זה כסומא אחר יוסף; באמת מתוארת הליכה הכרחית זו כך לכבודו של הורדוס ולגנותם של אנטיגנוס ובעלי־בריתו. — בירושלים נשאר גדוד גדול של פרתיים. כשהגיעו הורקנוס ופצאל בדרכם אל בַזפראַנס לעיר אכזיב (אֶקדיפון) בגליל, נוכחו גם הם, גם הפרתיים, שכל העם הוא נגד אוהבי־רומי אלה ובעד אנטיגנוס והפרתיים, שהעם ראה בהם גואלים משעבוד־רומי ומחזירים עטרה לְיָשנה. אז נאסרו הורקנוס ופצאל על־ידי פקור. כשנודע

---

[1]) עיין על זה גם Laqueur, בספרו הנזי', עמ' 188—193, שלדעתו, הובטחו להפרתיים רק הנשים המיוחסות הקרובות להורקנוס והורדוס.

הדבר להורדוס מהר לברוח לאדום ארץ־מולדתו, ששלח לשם גם את רוב אוצרותיו. את אמו, אחותו, אשתו וילדיו ואת מרימי ארוסתו ואת אלכסנדרה אמה שלח אל מְצָדָה, בקרבת אדום (במובן הרחב של שֵׁם זה) ארץ־מולדתו, ולפקיד על המבצר מינה את יוסף אָחיו. בדרך התנפלו על הורדוס יהודים מכל צד, שכולם היו שונאיו בנפש, ולא נתנו לו מנוחה. במרחק 60 ריס מירושלים, במקום שבנה אחר־כך את המבצר בית־הירודי (כך הוא נקרא בתרגום המיוחס ליונתן לויקרא, ט״ז, י׳, וּבמשנה, יומא, פ״, מ״ח: „בית־חרודו״ בטעות והגירסה הנכונה היא: „בית־הורדון״ או „בית־הירודי״ — Ἡρώδειον, Herodium, עיין: ש. קליין, ארץ־ישראל, עמ׳ 13, 37—38, 113, 118, „תֶּל־פְּרֵידִים״ בערבית כיום, Frankenberg אצל הנוצרים מימי־הבינים ואילך), רדפו אחריו גדודים גדולים בערך של יהודים, שנלחמו בו, וכנראה, הכו בו מכה רבה. כי, לפי עדות נאמנה, היה מצבו בשעה זו נורא כל־כך, עד שניסה לאַבד עצמו לדעת (קדמוניות, י״ד, י״ג, ח׳). לסוף התחברו אליו אדומיים, בני־שבטו, שמהם השאיר 800 איש לשמירת הנפשות הקרובות לו, והוא עצמו ברח לסלע־ערב, — מקום זה, שממנו יצאה כל התקלה לבית־חשמונאי. — הפרתיים בזזו כל מה שהשאיר הורדוס בירושלים; כי לא בזזו את ירושלים בכלל — נראה ממה שאפילו לא נגעו ברכושו של הורקנוס (נגד Schürer, I⁴, 354). הם רדפו אחר הורדוס עד אדום — והחריבו את מָרֵישָׁה האדומית על שהאדומיים נתחברו להורדוס בן־נזעם. את הורקנוס ואת פצאל מסרו לידיו של אנטיגנוס. פצאל איבד עצמו לדעת או, על־פי ספור אחר, הורעל על־ידי רופאו של אנטיגנוס (הספור, שניפץ את ראשו אל הסלע — πέτρα — מפני שיָדיו היו אסורות וחרב לא היתה לו, בא אך לרומם את אומץ־לבו של אחי־הורדוס: אם היה אסור בכלא — „סלע״ מהיכן בא? — ואפשר, אף הספור השני אינו אלא בְדוּת ופצאל נהרג בפשיטות על־ידי הפרתיים או על־ידי אנטיגנוס). הורקנוס רך־הלב נפל על ברכיו לפני אנטיגנוס בן־אחיו, בוכה ומתחנן לו, שלא ימיתהו. אנטיגנוס השאיר את דודו בחיים, אלא שציווה לכרות את אזניו, כדי לעשותו בעל־מום ולא יצלח עוד לשַׁמש בכהונה גדולה (40). לסוף לקחו אותו הפרתיים שבוי לבבל.

ומתתיהו אנטיגנוס (כך שמו העברי והיווני על גבי המטבעות) נעשה מלך וכהן־גדול — המלך והכהן־הגדול האחרון לבית־חשמונאי. אמנם, היה מלך בחסד־הפרתיים, אבל שום סימני־שעבוד לא הטילו עליו ה„ברברים״ הללו. הוא טבע מטבעות, כמלך בן־חורין, ובשתי לשונות, עברית ויוונית, כינאי אבי־אביו. וראוי לשים־לב: בחקיקה העברית שעל גבי המטבעות לא נזכרה „מלכותו״ כלל, כמו שנהגו יהודה אריסטובלוס הראשון ואלכסנדר ינאי בראשית־מלכותו. נוסח המטבעות הוא:

מתתיהו הכהן הגדול II Βασιλεως Αντιγονου

מה עשה מלך חשמונאי זה בשלש שנות מלכותו (40—37), שהיו מלאות מלחמות, — אין אנו יודעים: מה שלא מצא ניקולוים הדמשקי לנחוץ להודיע, לא יָדע גם יוסף בן מתתיהו. וניקולוים הדמשקי יודע, כמובן, לספר עליו רעות או — לא־כלום. ואולם בהסח־הדעת נתמלטו מפיו גם דברים טובים על אנטיגנוס. קודם־כל, רואים אנו, שהיהודים היו מסורים לו בלב ונפש עד טפת־דמם האחרונה ממש (קדמוניות, י״ד, ט״ז, ב׳, ועוד בכמה מקומות). כדי להוציא אהבה עמוקה זו אל אנטיגנוס מלבו של העם הוכרח אנטוניוס — כך מעיד אסטרבון — להתיז את ראשו של אנטיגנוס בקופיץ: „אפשר, תכריח המיתה המנוולת של המלך (עד אנטיגנוס לא הומת שום נושא־כתר מיתה משונה זו) את היהודים לשכחו" (שם, ט״ו, א׳, ב׳). כשקרא הורדוס אל היהודים שבירושלים, שיעזבו את אנטיגנוס ויקבלו אותו למלך עליהם והוא נכון לסלוח לכל מי שחטא לו, קרא אנטיגנוס לחֵיל־הרומיים, ש„לא בצדק ימסרו את המלוכה להורדוס, שהוא אדם פרטי (לא מזרע־המלוכה) ואדומי, כלומר, חצי־יהודי (ἡμιουδαῖος), בעוד שעל־פי המנהג צריכה היא להיות לאלה שהם משבט־המושלים". והוא הוסיף: „אם יש בלבם של הרומיים עליו מפני שקבל את המלכות מידי הפרתיים והחליטו לגזלה ממנו, הרי יש עוד הרבה משבט זה, שיָאֲתָה להם המלוכה על־פי החוק ושלא חטאו לרומיים, והם כהנים" (שם, י״ד, ט״ו, ב׳). דברים כאלה אי־אפשר שידבר אדם קטן! ולחנם התנפל עליו גריץ (בתרגום של שפ״ר, I, 482—484). וראוי לשים לב, שאַף שירֶר הדייקן והאובייקטיבי לא יָצא ידי חובתו בפרק על אנטיגנוס (Geschichte, I⁴, 354—360). הוא קִצֵר בפרק זה יותר מדאי, ומה שהביא — הביא בלא שום יחס בִקָרתי אל הידיעות שבספריו של יוסף בן מתתיהו, שבכל הנוגע לפרק־זמן זה כמעט רק העתיק את דבריו של ניקולוים הדמשקי, בלא שום בדיקה בהודעותיו של הצד שכנגד. באמת, עובדה זו בלבד, שהורדוס הוכרח להלחם באנטיגנוס יותר משלש שנים רצופות, מוכיחה כשהיא לעצמה, שהורדוס לא הצליח במלחמתו זו. רוב ה„נצחונות", שמתריע עליהם יוסף בן מתתיהו ב„קדמוניות" (י״ד, י״ג—ט״ז) וב„מלחמות" (א׳, י״ג—י״ח), לא היו אלא מפלות. אנטיגנוס והרוב המכריע של היהודים ביהודה ובגליל, שהיו בעלי־בריתו ומעריציו, הכו את הורדוס וגם את הגדודים הרומיים של ווינטידיוס, סילון ומאַכיראס, מכה אחר מכה; ואילמלא סוסיוס מצד אחד וגדודי האדומיים, בני־גזעו של הורדוס, והשומרונים צוררי־יהודה מצד שני, ולסוף, אילמלא הכספים של השומרונים העשירים, לא היה הורדוס מנצח את אנטיגנוס לעולם. ואולם כל מפלה של הורדוס נהפכת ליוסף בן מתתיהו לנצחון וכל אי־הצלחה של הרומיים היא אך אות ומופת, שאַנטיגנוס שִׁחֵד את שרי־צבאם בכסף: כלום אפשר הדבר ליווני־רומי־הורודסי כניקולוים הדמשקי להניח אפילו רגע אחד, שיהודים ינַצחו רומיים? — ויוסף בן מתתיהו הולך אחריו כאן, עוד יותר מִבְּדבריו על מלכות־הורדוס, כסומא אחר מנהיגו.

בדבר זה הרגיש קצת בחושו החד אֶרנסט רנאן (Histoire du peuple d'Israël, V, 212 note, 214 note); אלא שלא שינה מפני כן לא את הרצאת־הדברים ולא את ההשקפה הרוַחת על אנטיגנוס כעל אישיות פעוטה וריקנית. בסופו של דבר נפל אנטיגנוס — ואַף ההיסטוריונים היותר ישרים התרגלו בלי משים לגול אבן אחר הנופל.

ואולם נחזור להרצאת־המאורעות.

הורדוס חזר מדרכו לסלע־עֲרָב קודם שהגיע לשם: מַאֲלִיךְ מלך־עֲרָב שלח אליו, שלא יבוא לעֲרָב, מיראתו מפני הפרתיים. והורדוס הלך למצרים. הוא היה צריך לעבור דרך פלוסיון, שמשם רצה להגיע בספינה לאלכסנדריה. ואולם מעבר־פלוסיון היה בידי יהודי־מצרים (עיין למעלה, §§ 36, 37); ויהודים מצריים אלה אף הם היו מסורים לאנטיגנוס החשמונאי ולא רצו להעביר את הורדוס בספינותיהם. הורדוס הוכרח לפנות אל ראשי־העיר, ודאי מצריים או יווניים, והם הכריחו להעבירו (קדמוניות, י"ד, י"ד, ב'; מלחמות, א', י"ד, ב'). כשֶבא למצרים, קבלה אותו קליאופטרה המלכה בכבוד ורצתה למַנותו למפַקד־צבאותיה. אבל הורדוס שאף לגדולה מזו—לכתר־מלכות. ועל־כן מהר ללכת מֵאלכסנדריה דרך רודוס וברונדיסיום (ברינדיזי) לרומי. ברודוס מְקַבֵּל הוא מידידיו הרבה כסף; וברומי היה אז אדם בלא כסף — לא־כלום, ועם כסף — הכל.

ברומי קבל אותו אנטוניוס בסבר פנים יפות. הוא ראה בו מטה־זעם נגד הפרתיים כמו שראו הפרתיים באנטיגנוס מטה־זעם נגד הרומיים. ונוסף על זה, שיחד הורדוס את אנטוניוס בסכומים עצומים של כסף (קדמוניות, י"ד, י"ד, ד'). אז דבר אנטוניוס על לבו של אוקטאַביינוס חברו להמליך את הורדוס על יהודה: אך על־ידי כך יתעורר הורדוס לקרוע את ארץ־ישראל מידי הפרתיים ויעָשה עבד כפות לרומי. ואמנם, בסוף שנת 40 הוכרז הורדוס למלך בישיבה חגיגית של הסינאַט הרומי. בקַפיטוליון הוקרב קרבן־תודה לאלים הרומיים ושם הונחה ההחלטה של הסינאַט למזכרת, ואנטוניוס ערך משתה לכבוד־המאורע. מעשה זה, שעשה הסינאַט, היה דבר, שאין דומה לו בתולדות־רומי: למלך היו הרומיים מכריזים רק אדם מזרע־המלוכה, ולא אדם, שאף טִפה אחת מדמי־מלכים לא נזלה בעורקיו. אבל הסינאַט הרומי באותם הימים היה מלא חנפים וריקָנים, שהיו נשמעים לפקודותיהם של אנטוניוס ואוקטאַביינוס בלא שום התנגדות. ואף גם זאת: מה הפסידו כשנתנו במתנה למישֶהו מלכות שאינה שלהם? —

ובאותו זמן היה אנטיגנוס מלך על כל ארץ־ישראל. אך במבצר מְצָדָה התבצר יוסף, אחיו של הורדוס, עם משפחתו של זה. אנטיגנוס צָר על מצדה. מצבו של יוסף היה ברע. לעזרתו בא ווינטידיוס הרומי — זה שהכה את הפרתיים — עם חילו, שקרב אל ירושלים, ובזה דִמה להכריח את אנטיגנוס להסיר את המצור מעל מצדה ולהציל את עיר־מלכותו. ואולם אנטיגנוס הכה

את ווינטידיוס—והמצביא הרומי הוכרח לסור מעל העיר, ואך גדוד קטן השאיר אחריו תחת פקודתו של סילון. ואולם אנטיגנוס הכה גם את סילון. כמובן, מסתיר יוסף בן מתתיהו (או ניקולוס הדמשקי) את המכה, שהוכו הרומיים, ומאשים את ווינטידיוס ואת סילון במקח־שוחד מידי אנטיגנוס (קדמוניות, י״ד, י״ד, ו׳; מלחמות, א׳, ט״ו, ב׳—ג׳). ואולם אפשר גם כן, שווינטידיוס וסילון ראו אפשרות להטיל מס על אנטיגנוס ולהשאירו על כסא־המלוכה, כמו שמשער שירר (14, 355—356), — אבל רק לאחר שלא הצליחו במלחמתם, שערכו נגדו.

ובין כך וכך מהר הורדוס לצאת מרומי ליהודה כדי לכבוש מה שניתן לו במתנה. הוא בא לעכו ובכספו של היהודי העשיר בכל סוריה, שר־המעלה (Σαραμάλλα), שכר לו חיל גדול של שכירים; ואף ווינטידיוס וסילון באו לעזרתו על־פי פקודתו של אנטוניוס. את הגליל, שהורדוס היה הראש שלו מכבר, חשב לנכנע תחתיו (דבר, שטעה בו הרבה, כמו שנראה מיד); ובכן מהר לצאת לעזרתה של מצדה. ואולם יפו עמדה בפניו. יפו, שעוד לפני שמונים שנה היתה זרה ליהודה, נעשתה נאמנת להשמונאים, שכבשוה והעשירוה; ובוודאי שם בה אנטיגנוס חיל־מצב הגון: הרי היתה המוצא היותר חשוב אל הים בשביל ירושלים. הורדוס הוכרח, איפוא, להלחם ביפו בעזרתו של סילון. ואולם סילון הוכה אף כאן על־ידי היהודים היָפוֹניים; אך הורדוס בא לעזרתו — ויפו נכבשה. אז שָׂם פניו אל מצדה — ושחרר אותה ואת בני־משפחתו. והוא צועד עם חילו לקראת ירושלים. ואולם אנשי־אנטיגנוס התנפלו על חילו ועל חיל־הרומיים וגֵרשום. ולהחיל הרומי לא היה דֵי צידה: חילו של אנטיגנוס החריב את כל סביבות־העיר ולא השאיר שום מחיה. החיילים התחילו מתרעמים על מיעוט־הצֵידה — וסילון הוכרח לסור מעל העיר. אז פנה הורדוס אל ידידיו בשומרון (רק בשומרון ובאדום היו לו ידידים!)— והשיג על־ידם צידה לרוב: לחם, בהמות, יין ושמן; וביחד עם זה גָזל וחָמס את המקומות הרחוקים קצת מירושלים והשיג צידה גם שם. שמע זאת אנטיגנוס — ושלח גדודים, שתפקידם היה להתנפל בדרך על עגלות־הצידה של הורדוס. בסביבות־יריחו באו גדודיו של אנטיגנוס לידי התנגשות עם גדודים רומיים ועם השכירים של הורדוס, שאַף גדודים יהודיים נלוו אליהם הפעם (אפשר, אדומיים שנתייהדו או יהודים מתבוללים מן ה„צעירים״ הידועים לנו זה כבר). צבאותיו של אנטיגנוס נסוגו אחור — ועמהם גם יושבי־יריחו. את כל החפָצים היקרים, שהשאירו הַיְרִיחוֹנים, בזזו הרומיים וחילו של הורדוס, שכבשו את יריחו; אבל לירושלים לא נועזו עוד לגשת, וכל החיילים נשלחו לַחֲרוֹף (hibernare) בגליל, באדום ובשומרון, שהיו בידי הורדוס.

ואולם באביב, שנת 38, חזרו והתנפלו הפרתיים על סוריה — ומיד מרדו הגליליים בהורדוס וברומיים. ואפילו האדומיים, עצמו ובשרו של הורדוס, מרדו בו. אז שלח גדוד של 2,000 רגלים עם 400 פרשים ביד יוסף

אחיו, שיכבוש בהם את אדום, והוא עצמו עלה להלחם על הגליל. שם התבצרו כל גלהבי־החירות והנאמנים לבית־החשמונאי, שכבר ראינום תחת פקודתו של חזקיה הגלילי ושיוסף בן מתתיהו מפי ניקוליוס הדמשקי קורא להם בשם „להקות של שודדים". ביום, שירד בו שלג רב, כבש הורדוס את צפורי, שעזבוה אנשי־אנטיגנוס בסתר, כפי הנראה, מפני שהיו מועטים במספרם, ומצא בה צידה הרבה. אז התבצרו הפטריוטים הגליליים בסביבותיה של העיר אַרְבֵּל (אִרְבִּיד של עכשיו, צפונית־מערבית לטבריה) והרבה מהם הסתתרו במערות הסמוכות לעיר זו (ואמנם, אף היום נמצאות בואדי חמאם, בין ארבל וכפר־חטין, מערות גדולות ויפות). ארבעים יום נלחמו הגליליים הגבורים והכו את האגף השמאלית של הורדוס מכה רבה, עד שהוכרח הורדוס עצמו לבוא לעזרתה. אז נסוגו לאחור הרבה מן הגליליים, והורדוס שמח כל־כך על נצחון מסופק זה, עד שנתן מתנות נפרזות לחילו — לכל חייל 150 דרכמונים, ולשרי־הצבא עוד יותר. ואף־על־פי־כן לא היה נצחונו שלם: הפטריוטים הסתתרו במערות והיו יוצאים מהן ומזנבים את גדודיו של הורדוס. אז בנה הורדוס תיבות גדולות (λάρνακες), הכנים חיילים לתוכָן, שלשל אותן בשלשלאות של ברזל מפי המערות אל תוכָן פנימה, ושם נלחמו חייליו בגליליים והמיתו מהם הרבה. אז נפל פחד על שוכני־המערות והרבה מהם יָצאו מתוך מערותיהם ונכנעו לפני הורדוס. ואולם נמצאו בתוכם גבורים, שבחרו במָות מחיי־חרפה. על זקן אחד, שהיה חבוי במערה הוא ואשתו ושבעת בניו, מספר יוסף בן מתתיהו, שכְּשֶׁבִּקְשׁוּ בניו לצאת אל הרומיים, עמד על פי־המערה והמית את בניו אחד־אחד, ואחר־כך — גם את אשתו, והשליך את גופותיהם לעמקי־תהום. ולמרות מה שהורדוס הבטיח להשאירו בחיים, חֵרֵף הזקן את מוצאו השפל של האדומי בפניו, — והשליך גם את עצמו אל פי־התהום. מעשה־גבורים זה מראה, כמה שקר יש בהחלטתו של יוסף בן מתתיהו, שכל המסתתרים במערות לא היו אלא להקות של שודדים. אפשר, נשאר מעשה־גבורה זה לזכרון אף בספרות העברית: בספר „עלית־משה", שנתחבר עברית מתהלתו, אבל נשאר בידינו אך ברומית בלבד (ט', א'—ז', בתרגומו של ש. א. קאמינֶצקי, ב„השלח", כרך ט"ו, עמ' 47), מסופר מעין זה על אדם אחד בשם Taxo (או, כהשערתו של קאמינֶצקי, ששמו נעלם: „ושמו תְּכַסֶּה"), שהיו לו שבעה בנים, שהסתתרו במערה ואביהם אמר להם, שימותו ולא יעברו על מצוות־ה' (עיין י. קלוזנר, הרעיון המשיחי, II, 45).

וכשהשאיר הורדוס בגליל את תלמי המצביא והוא עצמו הלך לשומרון כדי להלחם באנטיגנוס, שאסף חיל גם שם, התנפלו הפטריוטים הגליליים על תלמי והכו את גדודיו וגם אותו הרגו. הורדוס התנקם על זה בגליליים והרג מהם הרבה, גם הטיל מס של 100 ככר על ערים גליליות שונות, שדִלְדֵל אותן עד היסוד עוד קודם לכן בהתנפלויותיו, רציחותיו וארגוניזותיו. אבל לא היה בכחו להכריע את בעלי־בריתו של אנטיגנוס. אז שלה לו ווינטידיוס

בפקודתו של אנטוניוס, שני לגיונות רגלים וגם 1000 פרשים תחת פקודתו של מאַכיראַס. אבל גם מאַכיראס, כשניסה לִקרוב אל ירושלים, הוכה על־ידי חילו של אנטיגנוס. וכשנסוג אחור לעמאוס, הרג בחמתו את כל הבא בידו מן היהודים. אז ראה הורדוס ונוכח, שבלא עזרה חדשה וגדולה מצד אנטוניוס לא יכריע את אנטיגנוס, שכמעט כל יהודי ארץ־ישראל היו על צדו. והילכך השאיר את רוב חילו תחת פקודתו של יוסף אחיו ביחד עִם חילו של מאַכיראַס, והוא עצמו הלך אל אַנטוניוס, שבא אז לזָרז את החיילים הצרים על עיר סאַמוסאַטה. כי לאחר שחזר וניצח ווינטידיוס את הפרתיים (בק״ץ, שנת 38), הוכרח לצור על סאַמוסאַטה (שוט־משוט בתלמוד), על נהר־פרת, עיר־המלוכה של אַנטיוכוס מלך קומאַגֵינה, שהיה נאמן בבריתו עם הפרתיים; ואנטוניוס בא לזרז את חיל־הצָרים על העיר. לא רחוק מסאַמוסאַטה הכריע הורדוס גדוד של קומאגֵניים, שהתנפלו על עגלות־הצידה של אנטוניוס. כך יָדע הורדוס להפיק תועלת מכל מקרה קל. משום מעשהו זה של הורדוס קיבל אנטוניוס את הורדוס בסבר פנים יפות. וכשנלכדה סאַמוסאַטה, צִיווה לשר־הצבא סוסיוס, שבא על מקומו של ווינטידיוס, לצאת לעזרתו של הורדוס בחיל כבד. סוסיוס שלח שני לגיונות לפניו אל ארץ־יהודה, והוא עצמו הלך אחריהם לאט עם עיקר חיילותיו.

והדברים של הורדוס ביהודה היו יגעים. יוסף, אחיו של הורדוס, התנפל בחילו ובחיל הרומי של מאַכיראַס על יריחו כדי לתפוס את הקָמה של הירִיחוֹנִים, מאין לו צידה לחיילותיו. אנטיגנוס יָצא לקראתו והכה מכה רבה בחילו ובחיל־הרומיים, וגם יוסף עצמו מת במלחמה, ואנטיגנוס כרת את ראשו. אז חזרו ומרדו גם הגליליים בהורדוס והטביעו את אנשי־בריתו בים־כנרת. הורדוס מהר ליהודה דרך אנטיוכיה, הלבנון, עכו והגליל. בגליל מצא המון אויבים מזוינים וערוכים למלחמה קשה בו. הוא נלחם באויביו והכריחם להסגר במבצר אחד, שמתוכו התנפלו הנצורים על הורדוס והכו הרבה מחילו. ואולם אחר־כך קיבל הורדוס חיל־עזר רומי חדש, ואז הוכרחו הגליליים לעזוב את המבצר — והורדוס הלך ליריחו. אבל ביריחו עמד חיל מזוין גדול של אנטיגנוס, ואליו נלוו 6,000 מיושבי־ההרים, באופן שאַף הרומיים נבהלו מפני היהודים — והורדוס לא נועז להלחם באנטיגנוס. ואולם אנטיגנוס נכשל: הוא שלח חלק מחילו, תחת פקודתו של המצביא היהודי פפוס, לשומרון, כדי להכריע את מאכיראַס הרומי; כי מהורדוס לא היה מתיירא עוד והשב, שאותו יספיק להכריע אחר־כך. אבל הורדוס מהר להתחַמק מחילו של אנטיגנוס ולרדוף אחר חילו של פפוס. בדרך הרס הורדוס כמה וכמה עָרים, ועל־ידי העיירה יְשָנָה (Ἰσάνας — כך בקדמוניות, י״ד, ט״ו, י״ב, ואולם במלחמות, א׳, י״ז, ה׳: כפר־קנה — Κανᾶ), שנזכרה בכתבי־הקודש (דברי־הימים ב׳, י״ג, י״ט), לא רחוק מבית־אל, נפגשו שני המחנות. פפוס הגבור, למרות מה שחיילותיו היו מועטים מאותם של הורדוס, התנפל ראשון;

אבל הילו הוכה מכה רבה והוא עצמו נפל במלחמה. אז רדף הורדוס אחר החיילים של פפוס, שנכנסו לתוך העיירה והתחבאו בבתים ועל הגגות. הורדוס הרס את הבתים — ואלפי־איש היו בתיהם קבריהם או נפלו מעל הגגות ונהרגו. יוסף בן מתתיהו מעיד: „זה היה המחזה היותר נורא במשך כל אותה מלחמה; ערמות של חללים לאין סוף היו מגובבות זו על גב זו על־יד הכתלים. מעשה נורא זה דִכְּדֵךְ את לבותיהם של האויבים, שדאגו לעתיד, ובקרבת העיירה נראו מיד המוני־עם: אלה היו פליטים" (קדמוניות, י"ד, ט"ו, י"ב; השווה גם מלחמות, א', י"ז, ו').

מכה זו החלישה את כחותיו של אנטיגנוס. אבל הורדוס עדיין לא נועז לעלות על ירושלים. ראשית, היו הימים ימות־הגשמים בארץ־ישראל, שאָז קשה להלחם מפני המטר הסוחף והנמשך ימים רצופים. שנית, המתין הורדוס לחיל הרומי העיקרי שעם סוסיוס; ושלישית — וזה העיקר! — רוצה היה, קודם שיבוא לירושלים בתור מלך בחסד־הרומיים, לרכוש זכות ידועה למלכות: לקנות את לבותיהם של היהודים על־ידי התחתנות במלכי־החשמונאים. הוא יָדע, שהיהודים אינם יכולים לסלוח לו את מוצאו האדומי; הוא יָדע, שאינם יכולים להשלים עם הרעיון, שאדם לא מזרע־המלוכה — ואף לא מזרע־ישראל — ימלוך על ישראל, — והכיר, שקודם שיכבוש את ירושלים ראוי לו לשאת את מרימי החשמונאית — בת־מלכים ובת־כהנים גדולים הן מצד אביה והן מצד אִמה. כך, בתור חתן־המלך, תהא לו זכות כל־שהיא לתבוע לעצמו את מלכות בית־חשמונאי. הרי גם דוד מלך־ישראל לא היה מזרע־המלוכה וכשם שהוא, הורדוס, הוא אדומי, היה דוד מואבי מצד אמו; אבל דוד נשא את מיכל בת שאול ונעשה „חתן־המלך" — ולסוף נעשה מלך במקום שאול ויסד בית־מלוכה חדש. ומה שנוגע למוצאו האדומי, הרי אפשר להפיץ בדות (שאחר־כך השאיר אותה לזכרון ניקולויס הדמשקי), שאבותיו היו משבי־הגולה — ומי ילך לבדוק אחריו בבבל? — אך באופן זה יש לבאר מה שנשא הורדוס את מרימי בימי־מבוכה אלה דוקה, לאחר שהמתין חמש שנים מיום שנארסה לו (42—37). לפי דבריו של יוסף בן מתתיהו, נשא הורדוס את מרימי כשֶׁכְּבר התחיל במצור־ירושלים; אבל ידיעה זו השודה היא מפני ה„נימוק" שלה: „וכך עשה את החתונה לאֶפִּיסוֹדָה (πάρεργον) של המצור, כי כבר התחיל בָּז לאויבים" (מלחמות, א', י"ז, ח'). יותר קרוב לאמת, שנשא את מרימי באותו חורף, שבו המתין לסוסיוס. אילמלא כך, לא היה יכול לעזוב את המצור הקשה על אנשים זרים.

חתונתו הוחגה בעיר־שומרון (שם היו לו ידידים הרבה, כאמור) בחורף שנת 37. ובאביב של אותה שנה, לאחר שבאו סוסיוס וחילו, התחיל מצור־ירושלים. המצור היה מצד צפון, מ„מקום־התורפה", כְּמְצור־פומפיוס, שחִקו אותו הורדוס וסוסיוס כמעט בכל הפרטים. חֵיל הצרים היה עצום מאד: 11

לגיונות של רגלים, 6,000 פרשים וחיל־עוזר סורי. בראשם עמדו סוסיוס והורדוס. הרומיים והאדומיים הלכו שלובי־זרוע. ומאז נעשו ליהודים „אדום" ו„רומי" שמות נרדפים. ואפילו ניקולוים הדמשקי מוכרח להודות, ש„נתאספו יהודים מכל המקומות" אל אנטיגנוס, ש„עמדו על צדו של אנטיגנוס בתוקף מיוחד" וש„הראו התנגדות נמרצת לחילו של הורדוס"; וביחד עם זה בטחו בעזרת־ה', שלא ימסור את העיר בידי גויים וגויים־למחצה (קדמוניות, י"ד, ט"ז, ב'). השנה היתה שנת־השמיטה, ואת מעט האוכל, שאפשר היה למצוא בסביבות־העיר, אספו הנצורים אל תוך העיר, עד שהורדוס הוכרח לתור לו צידה מרחוק על־ידי חמס ושוד. — כאריות נלחמו בעלי־בריתו של אנטיגנוס. הם התגנבו בסתר מן העיר, שרפו את כלי־המצור, הרסו את הדָיֵקים ואת הסוללות, נלחמו במעבה־האדמה בהיילות הרומיים, שחתרו חתירות מתחת לארץ, ובכלל, נלחמו במלחמה זו עד קצה־גבול־האפשרות, כמו שנלחמו היהודים תמיד כשהיתה סכנה לירושלים ליפול בידי צר ואויב; וכאלה ראו בהורדוס וסוסיוס כאחד. אבל החיל הרומי היה מרובה מן החיל היהודי עד לאין ערך וגם היה יותר מלומד־מלחמה ממנו. הלל ושמאי ראו, שאין לעמוד בפני הרומיים והורדוס חביבם—ויעצו לפתוח את שערי־העיר, כדי להמנע מתשפוכת־דמים ללא־תועלת; אבל שומע לא היה להם מאת העם הנלהב באמונתו ובאהבת־חירותו כאחת, שצִפה לנֵס, להתערבות עליונה. היהודים הגֵנו על ירושלים בכל תוקף ועוז. אבל סוף־סוף לא יכלו לעמוד בפני מי־שתקיף מהם. לאחר 40 יום של נגיחת־החומה נפלה החומה הראשונה תחת הלמות כלי־המפץ וממטר אבני־הבליסטראות הרומיים; ולאחר עוד 15 יום נפלה גם החומה השניה. בידי אנטיגנוס נשארו עוד העיר העליונה והר־הבית; ולמרות זאת נמשכה המלחמה עוד כשלשה חדשים עד שנפלו גם הם בידי האויב. בסך־הכל נמשכה מלחמת הורדוס־אנטיגנוס חמשה חדשים (מלחמות, א', י"ח, ב'). ירושלים ובית־המקדש נפלו גם הפעם, כבימי פומפיוס, ביום השבת (בקיץ שנת 37), או אף ביום־הכפורים אותה שנה (יוסף בן מתתיהו אומר בקדמוניות, י"ד, ט"ז, ד': τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας — „בחג־הצום", ובכן ביום־הכפורים, אבל החשבון אינו עולה יפה; ולפיכך משערים הֶרצפֶלד וגריץ, שכך מצא יוסף בכתבי הסופרים האליליים, שחשבו את השבת העברית ליום־צום, כ„יום מנוחת־הלב" של האֵלים, שהיו להבבליים). התחילה תשפוכת־דמים, שלא ידעה ירושלים כמותה מיום שבאו אויבים בשעריה. נהרגו אנשים לאלפים ברחובות, בבתים ובבית־המקדש. לא ניתנה חנינה לא לזקנים, לא לילדים ולא לנשים. ניקולוים הדמשקי אומר, שהורדוס עצר בעד הטֶבח על־ידי מתנות גדולות להחיילים; וביחוד השתדל למנוע את הרומיים מִלַחדור אל קודש־הקדשים. וניקולוים שָׂם בפיו אפילו שאלה כזו, שבה פנה אל סוסיוס: „כלום רוצים הרומיים לעשות את העיר (ירושלים) שוממה מאין אדם ורכוש ולעשות אותי מלך על המדבר? — אני אֵיני רוצה לקנות ברציחת אזרחים מרובים כאלה אף את המלכות על כל

העולם כולו" (קדמוניות, י"ד, ט"ז, ג'; מלחמות, א', י"ח, ג'). ואולם אפשר להטיל ספק בכל ידיעה זו, שלא באה אלא לשבחו של הורדוס. אם יש בה מקצת אמת, אין זו אלא שהורדוס מתיירא היה, שמא יאשימו אותו בכל הרציחות הללו ובהבאת זרים למקדש — ושונאיו, שהיו מרובים גם בלא זה, יתרבו על ידי־כך יותר ויותר. ולמה ירצחו ויִשודו הרומיים את ה„אזרחים", אם הוא, הורדוס מלכם, יכול „לשפטם משפט־מות" ו„להחרים את רכושם"? —

ומתתיהו אנטיגנוס התבצר ב„בירה" (בארים) קודם שנכבשה העיר כולה. ואולם כשנכבשה כל העיר ולא היתה עוד שום תקוה, יָצא מן הבירה ומסר את עצמו בידי סוסיוס. אך אחותו — אשה חשמונאית ראויה למוצאה! — נתבצרה במבצר הורקניה והחזיקה מעמד עד לאחר כיבוש־ירושלים (מלחמות, א', י"ט, א'). כמובן, עושה ניקולוס הדמשקי את כל מה שאפשר כדי לבַזות את המלך החשמונאי האחרון: הוא מספר, שאנטיגנוס כרע לרגליו של סוסיוס והתחנן לו, שלא ימיתהו, וסוסיוס לעג לו וקרא לו „אנטיגונה", כלומר: אשה אתה ולא גבר ומלך. האמת היא, שסוסיוס כָּבַל אותו ומְסָרוֹ לשומרים. אחר־כך עזב את ירושלים, לאחר שנדב לבית־המקדש זֵר של זהב (כך היה נאה בשביל הורדוס, כדי להראות, שלא שונא דת־ישראל כבש להורדוס את המלוכה), והוליך את אנטיגנוס לאנטיוכיה, ששם יָשב אז אנטוניוס. הוא חגג חג־נצחון על יהודה ובזאַקו'נתוס יצק מטבע, שיש עליו צורתם של יהודי כבול (אנטיגנוס) ויהודיה שבויה (יהודה) ומעבר לצד — שֵם „אנטוניוס" (Th. Reinach, Les monnaies Juives, Paris 1887, pp. 29—30; Renan, Hist. d. peuple d'Israël, V, 215). זהו הפרוטוטופס של המטבעות, שטבעו הרומיים לזכר חורבן בית שני: תחילת החורבן היתה זו... אנטוניוס חשב להוליך את אנטיגנוס שבוי לרומי, כמו שהיו המצביאים עושים לכל המלכים השבויים. אבל הורדוס מתירא היה, שמא ירחם עליו הסינאַט וימליכהו שנית ביהודה, כי סוף־סוף מזרע־המלוכה הוא אנטיגנוס והורדוס הוא אדם פשוט. על־כן שִחֵד הורדוס בסכום עצום את אנטוניוס — וזה הִתיז את ראשו בקופִּיץ באנטיוכיה. מנהג־בזיון כזה לא נהגו הרומיים בשום מלך עד אנטיגנוס. וסיבת הדבר מגלה לנו אסטרַבון, ועל־ידי כך הוא מראֶה לנו את כל התהום העמוקה שבין יחסם של היהודים לאַנטיגנוס ובין יחסָם להורדוס: „אנטוניוס הביא את אנטיגנוס היהודי לאנטיוכיה והתיז את ראשו בקופיץ. והוא היה הראשון ברומיים, שהרג מלך בקופיץ, כי לא יָדע דרך אחרת להכריח את היהודים, שיכירו למלך את הורדוס, שהוקם במקומו (של אנטיגנוס). כי גם העינויים היותר קשים לא יכלו לעוררם, שיקראו לו מלך; גדולה כל־כך היתה בעיניהם חשיבותו של המלך הקודם (οὕτως μέγα τι ἐφρόνουν περὶ τοῦ πρώτου βασιλέως). ומפני כן חשב (אנטוניוס), שהמיתה המנוולת תחליש את זכרו (של אנטיגנוס) ותחליש גם את השנאה להורדוס" (קדמוניות, ט"ו, א', ב').

כך היה היחס של העם אל האחרון לבית־חשמונאי וכך היה יחסו אל בית־החשמונאי כולו. מלחמת שלשים שנה (67—37) נלחם העם בעד המלכים מבית־חשמונאי, שלא רצו לעבוד את רומי. עד 100,000 איש ויותר מסלתה ומשַׂמנה של האומה, במובן הגופני ובמובן גבורת־הרוח, שאֵינה מַשְׁלמת עם העבדות, ספו תמו במלחמה זו (עיין השבון בקירוב: י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 131—139) ורבוא רבואות של כסף ושל זהב נתבזבזו במלחמה ארוכה זו, — והעם לא פסק מלחבב את בית־חשמונאי. אף אחד מבני בית־מלוכה זה לא הצליח במלחמתו באדום־רומי — וכל מי שבא בשם בית־מלוכה זה מצא לו עוזרים ותמיכה בחיילים ובכספים. עד האפשרות האחרונה נלחמו היהודים במערכות־החשמונאים. הורדוס השתדל להכרית זכרם, התלמוד הזכירם אך מעט, הפרושים, ששנאו אותם על שהמלכים האחרונים מבית־חשמונאי התמכרו להצדוקים, כתבו עליהם רעות ב„תהלות־שלמה" — וכל אלה לא השביתו את שמם מטָהרו בעיני רוב העם. אות הוא, שגדולות עשו לעמם. אות הוא, שהרימו את העם ממדרגה של שבט קטן במחוז אחד קטן של מדינה קטנה למעלת עם גדול, תופס מדינה שלמה ומטיל אימתו על כל הגויים מסביב. אות הוא, שגם הפוליטיקה הממשלתית וגם הפוליטיקה הכלכלית שלהם (השאיפה למוצא אל הים, ובכלל, כל הפוליטיקה היַמית) מצאו בת־קול חזקה בלבה של האומה כולה. ואמנם, כמה כחות כלכליים וצבאיים היו החשמונאים צריכים לצבור כדי שיהודה הקטנה תוכל להמציא את כל רבבות־החיילים ואת כל אלפי ככרות־הכסף לכל החשמונאים המתקוממים ולכל המצביאים הרומיים המתנצחים זה בזה ולכל העלוקות, שמצצו את דמי־היהודים במשך שלשים שנה רצופות — ולסוף ישאר די והותר אף להורדוס ובניו!

אף חסרונות גדולים היו להחשמונאים. השלטון מקלקל. והנגוד שבין כהן־גדול ומלך, שבין מלכות חולונית והתמנות דתית, והסכסוכים הפרטיים במשפחה החשמונאית והניגודים בין בית־חשמונאי ובין הכתות היהודיות השונות, — כל אלו גרמו אף הן לירידתו וחורבנו של בית־חשמונאי. אבל לאחר שבאו הרומיים ושליטים נעשו אנטיפטר והורדוס עבדיהם, התחיל העם ביהודה מבין ומרגיש, מה בין החשמונאים עם כל הסרונותיהם ובין הזרים לגמרם או למחצה. ואז יָדע לחבב „בית" זה ביותר, ובמשך שלשים שנה נלחם על תקומתו ודלדל את כל כחותיו המדיניים והכלכליים במלחמה ממושכת זו.

העם לא הצליח. לְאַחַר 80 שנה של חירות גמורה (142—63) או, לפי השבונו של יוסף בן מתתיהו, לאחר 130 שנה של שלטון חפשי גמור והפשי־למחצה, מימי ההקוממותו של מתתיהו חשמונאי ועד מפלתו של מתתיהו אנטיגנוס (167—37) — יוסף בן מתתיהו מונה אך 126 שנים, מפני שאינו מונה את ימי־מתתיהו ותהלת־ימיו של יהודה המכבי, כשעדיין לא הוכר בתור שליט על־ידי מלך־סוריה, — נפל בית־חשמונאי לבלי קום עוד. אבל זכרו חי באומה גם מבעד לערפל של הנסים שבתלמוד וגם מבעד לאופל,

שניסו להאפיל על תכונתם ועל מעשיהם הגדולים של ראשים כל ההיסטוריונים בעלי ה„רוחניות" היתרה. ועוד יבוא יום והכל יבינו ויכירו, בישראל ובעמים, שאילמלא החשמונאים לא היה עם־ישראל מחזיק מעמד מדיני, דתי וכלכלי בתוך היוונות האלילית, שהקיפה אותו מכל צד. אילמלא הכבושים והנצחונות החשמונאיים ואילמלא כל הפוליטיקה המדינית והכלכלית החולונית של החשמונאים, היו היהודים נשארים או כנסיה דתית קטנה ודלה, שאפשר, היתה יוצרת דת של קרן־זוית, כדת השומרונית, דת, שלעולם לא היתה מגעת לידי השפעה עולמית, ואפשר, אף היתה נטמעת בין הסורים והיוונים, שכבר הלכו והצרו את גבול־יהודה ועד ירושלים הגיעו — ועוד מעט והיו מחנקים אותה, אותה ואת תורת־הנביאים שלה, בזרועותיה הקשות־הרכות של התרבות העשירה, שכל המדיניות וכל הכלכלה של אותו זמן היו על צדה. ממיתה מנוולת זו הציל בית־חשמונאי את ישראל ואת תורתו. והילכך הוא הוא שנתן אפשרות לישראל להיות לאור־גויים מצד אחד ולהתקיים עד היום הזה מצד שני. ועל זה יזכר שמו לברכה כימי השמים על הארץ!

אכן, לא „אפיסודה" חולפת ו„יוצאת־דופן" היתה מלכות בית־חשמונאי בתולדות־ישראל, אלא נקודת־הפוך לכל ההיסטוריה הישראלית, ועל ידה — גם להיסטוריה האנושית כולה!

טבלה כרונולוגית

I.

בית־חשמונאי.

מתתיהו בן יוחנן חשמונאי	166—167	קודם ספה"נ.
יהודה המכבי בן מתתיהו	161—166	" "
יונתן בן מתתיהו, אחיו	143—161	" "
שמעון בן מתתיהו, אחיו	135—143	" "
יוחנן הורקנוס (הראשון) בן שמעון	104—135	" "
יהודה אריסטובלוס (הראשון) } בני יוחנן . . . . . אנטיגנוס (הראשון)	103—104	" "
אלכסנדר (הראשון) ינאי (יונתן) בן יוחנן	76—103	" "
שלומציון (אלכסנדרה), אשתו	67 — 76	" "
הורקנוס השני, בן אלכסנדר ינאי	67 (שלשה חדשים)	"
אריסטובלוס השני, אחיו	63 — 67	" "
הורקנוס השני (שנית)	40 — 63 (בהפסקות)	"
אלכסנדר (השני) בן אריסטובלוס השני	49 — 57 (לסירוגין)	"
מתתיהו אנטיגנוס (השני)	37 — 40	" "

טבלה כרונולוגית

.II

בית־סיליקוס בתקופת־החשמונאים:

אנטיוכוס IV אֶפִּיפַאנֵס	175—164	קודם	ספה"נ.
אנטיוכוס V אֵיבְּפַאטֵר	164—162	״	״
דימיטריוס I סוטר	162—150	״	״
אלכסנדר בַּאלַאס	150—145	״	״
דימיטריוס II ניקַאטוֹר	145—138	״	״
אנטיוכוס VI	145—142	״	״
דיודוטוס טרפון	142—138	״	״
אנטיוכוס VII סִידֶטֵס	138—128	״	״
דימיטריוס II ניקַאטוֹר (שנית)	128—125	״	״
אלכסנדר זבינא	128—122	״	״
סיליקוס V	125	״	״
אנטיוכוס VIII גרו'פוס (אכפֶּנריוס)	125—113	״	״
אנטיוכוס IX קו'זיקֶנוס	125—111	״	״
אנטיוכוס VIII גרו'פוס (שנית)	111—96	״	״
אנטיוכוס IX קו'זיקנוס (שנית)	111—95	״	״
אנטיוכוס X אֶבְסֵיבֶּס, בן אנטיוכוס קו'זיקנוס סיליקוס IV, בן אנטיוכוס גרו'פוס אנטיוכוס XI ״ ״ ״ פיליפוס, ״ ״ ״ דימיטריוס III אֶבְקֵירוס ״ אַנטיוכוס XII ״ ״ ״	95 — 83	״	״
טיגרַאנֵס מלך ארמיניה	83 — 69	״	״
אנטיוכוס XIII אַסִיאַטִיקוס	69 — 65	״	״

טבלה כרונולוגית

III.

נציבי־רומי בסוריה (ובארץ־ישראל)
בימי־החשמונאים (65—37 קודם ספה״נ).

I. בימי פומפיוס	65—48 קודם ספה״נ.
1. אֶמיליוס סְקַברוס	65, 62 " "
2. לֶנטולוס מאַרצֶלינוס	59—58 " "
3. גַביניוס	57—55 " "
4. ליציניוס קראסוס	54—53 " "
5. קאסיוס לונגינוס	53—51 " "
6. קאלפורניוס ביבּוּלוס	51—50 " "
7. ווייֶנטו	50—49 " "
8. מֶטֶלוס סציפיון	49—48 " "
II. בימי יוליוס קיסר	47—44 " "
1. סֶכסטוס קיסר	47—46 " "
2. ציציליוס באסוס	46 " "
3. אנטיסטיוס וויטוס	45 " "
4. סטאַטיוס מארקוס	44 " "
III. בימי קאסיוס	
1. קאסיוס לונגינוס (שנית)	44—42 " "
IV. בימי אנטוניוס	41—30 " "
1. דיצידיוס סַכְּסָה	41—40 " "
2. פ. ווינטידיוס	39—38 " "
3. ק. סוסיוס	38—37 " "